RAYMOND ARON

LAS ETAPAS DEL PENSAMIENTO SOCIOLOGICO

II

Durkheim - Pareto - Weber

EDICIONES SIGLO VEINTE
BUENOS AIRES

Título del original francés
LES ÉTAPES DE LA PENSÉE SOCIOLOGIQUE
Gallimard - Paris

Traducción de
ANÍBAL LEAL

Obra: Nº 950.516.064.1
ISBN: 950.516.066.8 (Tomo IIº)
LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA
Queda hecho el depósito
que previene la ley 11.723

IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

Segunda Parte

LA GENERACIÓN DE FIN DE SIGLO

INTRODUCCIÓN

Esta segunda parte está consagrada al estudio de las ideas fundamentales de tres sociólogos: Émile Durkheim, Vilfredo Pareto y Max Weber. Para precisar el método que utilizaré en este análisis de autores, recordaré rápidamente como procedí en la interpretación del pensamiento de Augusto Comte, Marx y Tocqueville.

Augusto Comte, Marx y Tocqueville formaron su pensamiento en la primera mitad del siglo XIX. Adoptaron como objeto de su meditación la situación de las sociedades europeas después del drama de la Revolución y del Imperio, y se esforzaron por dilucidar el significado de la crisis que acababa de sobrevenir y la naturaleza de la sociedad que estaba naciendo. Pero esta sociedad moderna fue definida de distinto modo por los tres autores: a los ojos de Augusto Comte, la sociedad moderna era industrial; a los de Marx, era capitalista; para Tocqueville, era democrática. La elección del adjetivo revelaba el ángulo desde el cual cada uno de ellos consideraba la realidad de su tiempo.

Para Augusto Comte, la sociedad moderna o industrial se caracterizaba por la desaparición de las estructuras feudales y teológicas. El problema fundamental de la reforma social era el problema del *consenso*. Se trataba de restablecer la homogeneidad de las convicciones religiosas y morales, sin la cual ninguna sociedad puede vivir en condiciones de estabilidad.

En cambio, para Marx el dato fundamental de la sociedad de su tiempo estaba constituido por las contradicciones internas de la sociedad capitalista, y del orden social vinculado con el capitalismo. Estas contradicciones eran por lo menos dos: contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción; contradicción entre las clases sociales, que debían ser mutuamente hostiles mientras no hubiese desaparecido la propiedad privada de los instrumentos de producción.

Finalmente, a los ojos de Tocqueville, el carácter democrático definía a la sociedad moderna, y esto último significaba a sus ojos la atenuación de las distinciones de clases o de *estado*, la tendencia a la igualdad progresiva de la condición social, y aún, a su tiempo, la igualdad de la condición económica.

Pero esta sociedad democrática, cuya vocación era igualitaria, podía ser, según las diferentes circunstancias, una sociedad liberal —es decir, gobernada por instituciones representativas, conservadoras de las libertades intelectuales— o por el contrario, si las causas secundarias eran desfavorables, una sociedad despótica. El nuevo despotismo se aplicaría a individuos que vivían de manera análoga, pero confundidos en la igualdad de la impotencia y la servidumbre.

Según el punto de partida elegido por cada autor, la representación de la sociedad moderna adopta distinto sesgo, y también es diferente la visión de la evolución social. Augusto Comte, que parte de la idea de la sociedad industrial, y destaca la necesidad del consenso, del restablecimiento de la unidad de las creencias religiosas y morales, ve en el porvenir la realización progresiva de un tipo social cuyas primicias observa, y a cuya realización quiere contribuir. Por el contrario, Marx cree que las contradicciones del capitalismo son los factores esenciales, y anticipa una revolución catastrófica al mismo tiempo que bienhechora, que será el efecto necesario de estas contradicciones y cuya función será superarlas. La revolución socialista, realizada por la mayoría en beneficio de la mayoría, señalará el fin de la prehistoria. La filosofía histórica de Tocqueville no es progresista, como la de Augusto Comte, ni optimista y catastrófica simultáneamente, como la de Marx. Es una filosofía histórica abierta, que destaca ciertos rasgos, considerados inevitables, de las sociedades futuras, pero también afirma que otros rasgos, igualmente importantes desde el punto de vista humano, son imprevisibles. En la visión de Tocqueville el futuro no está determinado totalmente, y permite la existencia de cierto margen de libertad. Para utilizar el vocabulario que hoy está de moda, Tocqueville habría reconocido que hay un *sentido*, utilizando esta última palabra en la acepción de *dirección*, hacia la cual se orienta necesariamente la historia —es decir, la historia evoluciona hacia las sociedades democráticas— pero habría afirmado que no hay un sentido histórico predeterminado, si la palabra "sentido" implica la realización de la vocación humana. Las sociedades democráticas, la dirección del devenir, pueden ser, en función de causas múltiples, liberales o despóticas.

En otros términos, el método que he utilizado en la primera parte consistía en dilucidar los temas fundamentales de cada uno de los autores, mostrar de qué modo cada uno de estos temas se desprendía de la interpretación personal de una misma realidad social, que los tres procuraban compren-

der. Estas interpretaciones no eran *arbitrarias*, sino *personales*: el temperamento del autor, su sistema de valores y su modo de percepción se expresan en la interpretación que ofrece de una realidad que, en ciertos aspectos, es la misma para todos.

En esta segunda parte seguiré el mismo método, por otra parte con mayor facilidad, porque É. Durkheim, V. Pareto y M. Weber pertenecen más estrictamente a la misma generación que lo que era el caso en Augusto Comte, Carlos Marx y Alexis de Tocqueville.

Pareto nació en 1848, Durkheim en 1858 y Max Weber en 1864. Durkheim murió en 1917, Max Weber en 1920 y Pareto en 1923. Los tres pertenecen al mismo momento histórico, y su pensamiento, formado en el último tercio del siglo XIX pudo aplicarse a la realidad histórica de la Europa de principios de ese siglo. Los tres ya habían publicado la mayor parte de su obra * cuando estalló la guerra de 1914.

Por consiguiente, vivieron en el período considerado retrospectivamente como el más positivo de la historia europea. Es verdad que hoy los asiáticos o los africanos quizá consideren que esta fase tuvo las características de una época maldita. Pero en la época en que vivían estos tres autores Europa estaba relativamente en paz. Las guerras del siglo XIX, entre 1815 y 1914, fueron breves y limitadas; no modificaron inmediatamente el curso de la historia europea.

De ello podría deducirse que estos autores tenían una visión optimista de la historia en que participaban. Pero de ningún modo fue así. Aunque de distinta manera, los tres sentían que la sociedad europea estaba en crisis. Este sentimiento no es original; pocas generaciones no han tenido la impresión de vivir una "crisis" o aún de encontrarse en un momento "crítico", a partir del siglo XVI es muy difícil hallar una generación en un período estable. La impresión de estabilidad es casi siempre retrospectiva. Sea como fuere, a pesar de la paz aparente, los tres creían que las sociedades atravesaban una fase de mutación profunda.

Creo que el tema fundamental de su reflexión era el de las relaciones entre la religión y la ciencia. Esta interpretación

* *Notas 6 y 7*. Con la salvedad de que *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Economía y sociedad*) de Max Weber fue publicado después de su muerte.

de conjunto que aquí sugiero no es corriente, y aún puede afirmarse que en cierto sentido es paradójica. Sólo el estudio preciso de cada uno de estos autores podrá justificarla, pero ya en esta introducción general quiero indicar qué sentido atribuyo a dicha afirmación.

Durkheim, Pareto y Weber tienen en común su vocación de sabios. En su época, tanto más que en la nuestra, las ciencias eran a los ojos de los profesores el modelo del pensamiento riguroso y eficaz: es decir, el modelo único del pensamiento válido. Los tres eran sociólogos, y deseaban ser sabios. Pero en tanto que sociólogos, y aunque por caminos diferentes, los tres volvían a tropezar con la idea de Comte, de acuerdo con la cual las sociedades pueden mantener su coherencia sólo apelando a creencias comunes de orden trascendente, herencia de la tradición, se veían conmovidas por el desarrollo del pensamiento científico. Nada más superficial, a fines del siglo XIX, que la idea de una contradicción insuperable entre la fe religiosa y la ciencia; hasta cierto punto, los tres estaban persuadidos de esta contradicción, pero precisamente porque eran sabios y sociólogos, reconocían que desde el punto de vista de la estabilidad social era necesario contar con estas creencias religiosas, que ahora se veían desgastadas por los progresos de la ciencia. En su condición de sociólogos, se sentían tentados de creer que la religión tradicional estaba agotándose; también en su condición de sociólogos, se inclinaban a creer que la sociedad no podía conservar su estructura y su coherencia sin una fe común que reuniese a los miembros de la colectividad.

Este problema, a mi juicio fundamental, encuentra diferente expresión en cada uno de ellos.

En el caso de Durkheim la expresión es simple, porque este pensador era un profesor francés de filosofía, que pertenecía a la tradición laica, y cuyo pensamiento se integraba sin dificultad en el diálogo, que no me atrevería a calificar de eterno, pero que ciertamente es duradero —pues ocupa varios siglos de la historia de Francia— entre la Iglesia Católica y el pensamiento laico. El sociólogo Durkheim creía comprobar que la religión tradicional ya no respondía a las exigencias de lo que él denominaba el espíritu científico. Por otra parte, como buen discípulo de Augusto Comte, pensaba que una sociedad necesita del consenso, y que éste sólo puede obtenerse mediante creencias absolutas. De todo ello concluía, con lo que a mi juicio es una ingenuidad de profesor, que era necesario instaurar una moral inspirada por el espíritu científico. A su entender, la crisis de la sociedad moder-

na se originaba en el hecho de que no se habían procedido a reemplazar las concepciones morales tradicionales fundadas en las religiones. La sociología debía servir para fundar y reconstituir una moral que respondiese a las exigencias del espíritu científico.

Una contradicción análoga aparece en la obra de Pareto. Este último está obsesionado por el deseo de ser un sabio, y aún fatiga a su lector con la afirmación, repetida tantas veces, de que únicamente las proposiciones obtenidas con la ayuda del método lógico-experimental son proposiciones científicas, y que todas las demás, sobre todo las de orden moral, metafísico o religioso, carecen de valor de verdad. Pero, al mismo tiempo que vuelca una ironía infinita sobre la pretendida religión o moral científica, Pareto tiene cabal conciencia de que los hombres no actúan movidos por razones científicas. Y aún afirma que, si creyera que sus obras serían leídas por muchos lectores, no las publicaría, pues no puede explicarse qué es realmente el orden social, de acuerdo con el método lógico-experimental, sin arruinar los fundamentos de este orden. La sociedad, afirmaba Pareto, se sostiene únicamente gracias a los sentimientos, que no son verdaderos pero son eficaces. Si un sociólogo revela a los hombres el reverso del decorado o da vuelta las cartas, arriesga destruir ilusiones indispensables. Hay una contradicción entre los sentimientos necesarios para el consenso y la ciencia, y dicha contradicción revela la no-verdad de estos sentimientos. Pareto habría afirmado que la moral supuestamente científica de Durkheim de ningún modo era más científica que la moral del catecismo; y de buena gana, llevando la idea a sus últimas consecuencias, habría afirmado que era bastante menos científica, pues cometía el insigne error de creer que era científica cuando no lo era, sin hablar del error suplementario de creer que los hombres podrían verse determinados alguna vez a actuar movidos por consideraciones de carácter racional.

Por consiguiente, para el sociólogo hay una contradicción entre la exigencia del rigor científico en el análisis de la sociedad y la convicción de que las proposiciones científicas no bastan para unir a los hombres, pues toda sociedad conserva siempre su coherencia y su orden gracias a creencias ultra, infra o suprarracionales.

En Max Weber aparece un tema análogo, expresado en términos y con sentimientos diferentes. En el caso de Durkheim, el sentimiento que inspira el análisis de la oposición entre la religión y la ciencia es el deseo de crear una moral científica. En el caso de Pareto este sentimiento es el de una

contradicción insoluble, pues la ciencia como tal, no sólo no crea un orden social, sino que en la medida en que es una ciencia válida, aún amenaza destruirlo.

El sentimiento de Max Weber es diferente. La sociedad moderna, según él la describe, se orienta hacia una organización cada vez más burocrática y racional. Con conceptos diferentes, la descripción de Max Weber se asemeja un poco a la de Tocqueville. Cuanto más se impone el carácter moderno, más se amplía el papel de la organización anónima, burocrática, racional. Esta organización racional es una fatalidad de las sociedades modernas, y Max Weber la acepta. Pero como pertenece a una familia profundamente religiosa, aunque él mismo estuviese desprovisto de ese tipo de sensibilidad, conserva la nostalgia de la fe que era posible en el pasado, y contempla con sentimientos contradictorios la transformación racionalizante de las sociedades modernas. Le horroriza el rechazo de lo que es necesario para la sociedad en que vivimos, le horrorizan las quejas contra el mundo o la historia tales como son. Pero al mismo tiempo, no le entusiasma el tipo de sociedad que se desarrolla ante nuestro ojos. Cuando compara la situación del hombre moderno con la situación de los puritanos que representaron un papel importante en la formación del capitalismo moderno, ofrece la fórmula citada tan a menudo para caracterizar su actitud: "Los puritanos querían ser hombres de oficio. Nosotros estamos condenados a serlo". El hombre de oficio, en alemán *Berufsmensch*, está condenado a cumplir una función social estrecha en el seno de conjuntos vastos y anónimos, sin esa posibilidad de desarrollo total de la personalidad que era concebible en otras épocas.

Weber temía que la sociedad moderna, que es y será burocrática y racional, contribuyese a sofocar lo que, a sus ojos, determinaba que la existencia fuese digna de ser vivida, es decir la elección personal, la conciencia de la responsabilidad, la 'acción, la fe.*

El alemán no sueña con una moral científica, como el francés; ni cubre de sarcasmos los sentimientos tradicionales o las religiones seudocientíficas, como lo hace el italiano. Vive en la sociedad racional, y quiere pensar científicamente en la naturaleza de esta sociedad; pero cree que lo más vital o lo más válido en la existencia humana se sitúa más allá de esta inserción de cada uno en la actividad profesional, y se define por lo que hoy denominamos el compromiso.

En efecto, si nos arrogamos el derecho de aplicarle conceptos que no se utilizaban en su época, Max Weber pertenecía, como filósofo, a la corriente existencial. Y por otra parte,

uno de los más célebres filósofos de la existencia, Karl Jaspers, su amigo y discípulo, le asigna hoy la jerarquía de maestro.

Por consiguiente, podemos afirmar que en estos tres autores hay una reflexión acerca de las relaciones entre la ciencia y la religión, o entre el pensamiento racional y el sentimiento, en función tanto de la exigencia de pensamiento científico como de la exigencia social de estabilidad o de consenso.

Este tema, que a mi juicio es simultáneamente fundamental y común a los tres autores, explica algunas de las ideas en las que confluyen. Es imaginable así que, en su concepción de la explicación sociológica y en su interpretación de la conducta humana, hayan superado simultáneamente el conductismo, la psicología del comportamiento y las motivaciones estrictamente económicas. En efecto, la convicción común a los tres de que las sociedades se mantienen gracias a las creencias colectivas les impide satisfacerse con una explicación de las coductas "a partir de lo exterior", haciendo abstracción de lo que ocurre en la conciencia.

Asimismo, el reconocimiento del hecho religioso como el hecho fundamental que rige el orden de todas las colectividades, contradice para los tres la explicación mediante la racionalidad egoísta, utilizada por los economistas cuando pretenden hallar el origen de los actos de los sujetos en los cálculos interesados.

Durkheim, Pareto y Weber tienen en común que no aceptan las explicaciones naturalistas o materialistas exteriores, y las explicaciones racionalizantes y económicas de la conducta humana. Talcott Parsons ha escrito acerca de estos tres autores un libro importante: *The Structure of Social Action*, cuyo fin único es destacar el parentesco de los tres sistemas de interpretación conceptual de la conducta humana. Parsons procura demostrar que, con un lenguaje diferente, estos tres sociólogos en definitiva concibieron de manera muy parecida la estructura formal de la explicación de la conducta.

El origen de esta similitud formal es, a mi juicio, el problema común en los tres, que he formulado al principio de esta exposición. Ésta es por lo menos *una* razón, pues quizá pueda mencionarse otra: el hecho de que los tres hayan descubierto todo o parte del sistema verdadero de explicación de la conducta. Cuando los pensadores confluyen en la verdad, esta coincidencia no necesita otra explicación. Como decía Spinoza, lo que necesita explicarse es el error, y no el descubrimiento de la verdad.

Los tres autores son europeos, y es natural que su pensamiento se encuentre regido por su situación en el mundo europeo. Pero los tres también procuran situar al mundo europeo moderno en perspectiva, en relación con otras civilizaciones. Durkheim toma como término de referencia y de oposición las sociedades arcaicas, un poco a la manera de Augusto Comte. Pareto posee una cultura histórica que se refiere al mundo antiguo y al moderno. Sus permanentes comparaciones van de Atenas y Esparta, Roma y Cartago, a Francia y Alemania, o a Inglaterra y Alemania. En cuanto a Weber, es quien ha destacado con fuerza particular la originalidad de la civilización occidental; y para dilucidar esta originalidad, se ha entregado a un estudio comparado de las religiones y las civilizaciones.

Si el tema común es la relación entre la ciencia y la religión, o entre la razón y el sentimiento, no es menos cierto que las diferencias entre estos autores son notables en muchos aspectos.

Por su formación, Durkheim es un filósofo de la universidad francesa. Pertenece a la posteridad de Augusto Comte, y sitúa en el centro de su reflexión la exigencia del consenso social. Por otra parte, es francés, y su modo de formular el problema de las relaciones entre la ciencia y la religión ciertamente está influido por el clima intelectual de Francia a fines del siglo XIX, en la época en que la escuela laica estaba buscando una moral distinta de la moral religiosa; se había hallado esta moral, ante todo, en cierto kantismo, interpretado según el espíritu protestante, y luego elaborado parcialmente a partir del pensamiento sociológico.

Durkheim ha escrito tres grandes libros que jalonan su itinerario intelectual y representan tres variaciones del tema fundamental del consenso.

En el primero, *De la División du travail social (De la división del trabajo social)* el problema es el siguiente: la sociedad moderna implica una diferencia extrema de las funciones y los oficios; ¿cómo lograr que una sociedad dividida en innumerables especialistas conserve la coherencia intelectual y moral necesaria?

El segundo gran libro de Durkheim, *Le Suicide, (El suicidio)* es un análisis de un fenómeno al que se atribuye carácter patológico, y cuyo objetivo es destacar el mal que amenaza a las modernas sociedades o industriales: la anomia.

Finalmente, el tercero, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse (Las formas elementales de la vida religiosa)*, se propone descubrir, en los albores de la historia humana las ca-

racterísticas esenciales del orden religioso, no movido por la curiosidad de saber qué pudo haber ocurrido hace millares de años, sino para recuperar en las sociedades más simples el secreto esencial de las sociedades humanas, para comprender mejor las exigencias de reforma de las sociedades modernas a la luz de lo que eran las sociedades primitivas.

Pareto, italiano, tiene una formación intelectual completamente distinta. Inicialmente fue ingeniero, elaboró una teoría matemática de la economía, y progresivamente, a medida que quiso aprehender la realidad social concreta, descubrió la insuficiencia del formalismo matemático y económico, y simultáneamente el papel de los sentimientos en la conducta humana.

Por su estilo intelectual y su estructura mental, no es un filósofo como Durkheim. De ningún modo sufre la influencia de Augusto Comte, a quien más bien menosprecia. La tradición a la cual se refiere es la de Maquiavelo. El maquiavelismo es el esfuerzo para develar las hipocresías de la comedia social, para dilucidar los sentimientos que impulsan realmente a los hombres, para determinar los auténticos conflictos que constituyen la textura del devenir histórico, para ofrecer una división despojada de toda ilusión acerca de lo que es *realmente* la sociedad.

El fundamento del pensamiento de Pareto es el reconocimiento de la contradicción entre la racionalidad de las teorías económicas y la irracionalidad de las formas de conducta humanas, la comprobación alternativamente renuente o triunfante de que estas formas de conducta, irracionales desde el punto de vista de la ciencia, pueden ser eficaces y útiles desde el punto de vista social.

Pareto es hijo de un patriota italiano, de la generación del Risorgimento, que ya había puesto en tela de juicio las ideas liberales y humanitarias. Está convencido de que estas ideas a menudo son peligrosas para las minorías privilegiadas que adhieren a ellas con excesiva sinceridad; al mismo tiempo, la ciencia le ha enseñado que la fe en la democracia o en el socialismo, y las creencias humanitarias no valen más, desde el punto de vista del pensamiento lógico-experimental, que la creencia en Dios, en el diablo o en los brujos.

A los ojos de Pareto, un humanitario es juguete de sus sentimientos tanto como un cristiano. Y habría opinado de buena gana que la religión democrática de Durkheim no era un gramo más científica que la moral tradicional.

Con un poco de buena voluntad y de psicoanálisis, podemos percibir en Pareto una rebelión contra las ideas humanitarias

de su época, o aún una inmensa justificación de las amargas decepciones que le reservó la observación de la realidad.

Por su formación, Max Weber no es filósofo ni ingeniero, sino jurista e historiador. Su formación universitaria fue esencialmente jurídica, y aún inició una carrera en la administración. Su erudición histórica era excepcional. Era también un nostálgico de la política. No fue jamás un político activo. Había pensado presentarse en las elecciones que se celebraron después de la derrota alemana de 1918, pero finalmente renunció a su plan; pero conservó el pesar de no haber sido hombre de acción. Pertenece a la familia de los sociólogos que son políticos fracasados (después de una carrera política, como Tucídides, o en el curso de la misma, como Maquiavelo).

La metodología de Max Weber se explica, en considerable medida, a partir de la relación entre la ciencia y la acción, o la sociología y la política. Desea una ciencia neutra, porque no quiere que el profesor utilice el prestigio de su cátedra para exponer sus ideas. Pero pretende que la ciencia neutra sea al mismo tiempo útil al hombre de acción y a la política. De ahí la antítesis entre el juicio de valor y la relación con los valores, y la distinción entre causalidad y comprensión.

Además, la visión histórica de Max Weber no es la visión progresista de Durkheim ni la visión cíclica de Pareto. Más bien, se asemejaría a la de Tocqueville: en las sociedades modernas hay ciertas características intrínsecas que son fatales e inevitables, y es necesario aceptarlas; pero la burocracia y la racionalización no determinan la totalidad del orden social, y dejan abierta la doble posibilidad del respeto a la persona y las libertades, o del despotismo.

Por consiguiente, no es arbitrario aproximar a estos tres autores. Y es natural proceder a una comparación histórica cuya función es destacar lo semejante y lo diferente. Lo semejante está representado por los elementos comunes de la situación europea, observada y reconocida por estos tres autores. Lo diferente es el contexto intelectual y nacional en que está situado cada uno, y que influye sobre el modo de expresión conceptual elegido por cada autor. También es diferente la expresión de las personalidades. Uno pertenece a la religión judía, el otro es católico, y el tercero protestante, por lo menos inicialmente. Uno es un optimista severo, el otro un pesimista irónico y el tercero un observador amargo. Es necesario conservar estos estilos en la interpretación histórica para que estas doctrinas sociológicas revelen lo que fueron realmente, es decir, no sólo esfuerzos de comprensión científica, sino también las respectivas expresiones de tres hombres, o aún los diálogos en-

tre algunos hombres y una situación histórica. Por lo tanto, procuraré extraer de estas doctrinas su contenido de comprensión científica de la conducta humana y de las sociedades modernas, sin olvidar el elemento personal que las tiñe a todas. Finalmente, si ello es posible, procuraré recrear el diálogo que estos tres autores no mantuvieron, porque apenas se conocieron, pero que habrían podido y debido mantener, y que podemos reconstruir o, para expresarnos con más modestia, que podemos imaginar.

ÉMILE DURKHEIM

Las pasiones humanas sólo se detienen ante un poder moral al que respetan. Si falta totalmente una autoridad de este género, reina la ley del más fuerte, y en forma latente o aguda, el estado de guerra adquiere inevitablemente una condición crónica... Mientras que las funciones económicas representaban otrora un papel secundario, hoy se encuentran en primer plano. Vemos que frente a ellas se acentúa cada vez más el retroceso de las funciones militares, administrativas y religiosas. Únicamente las funciones científicas pueden disputarle el lugar: y aún la ciencia hoy tiene prestigio sólo en la medida en que puede servir a la práctica, es decir, en gran parte a las profesiones económicas. Por eso ha podido afirmarse, no sin cierta razón, que nuestras sociedades son o tienden a ser esencialmente industriales. Una forma de actividad que ha ocupado un lugar tan importante en el conjunto de la vida social, evidentemente no puede permanecer en ese punto sin sujetarse a reglas, porque de todo ello resultarán las más profundas perturbaciones. Sobre todo, es una fuente de desmoralización general.

De la Division du travail social,
Prefacio de la 2ª edición,
págs. III-IV.

Este análisis del pensamiento de Durkheim se centrará alrededor de sus tres principales libros: *De la Division du travail social*, *Le Suicide* y *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Luego intentaré profundizar la interpretación. reconstruyendo la evolución de su pensamiento y examinando la relación entre su verdadero pensamiento y las fórmulas metodológicas que utilizó para expresarlo. Finalmente, concluiré estudiando las relaciones entre la sociología, según la concebía Durkheim, y la filosofía.

"DE LA DIVISION DU TRAVAIL SOCIAL" (1893)

De la Division du travail social, la tesis de doctorado de Durkheim, es su primer gran libro.

También es la obra en que se perfila claramente la influencia de Augusto Comte. El tema de este primer libro es el tema central del pensamiento de Durkheim, el de la relación entre los individuos y la colectividad. ¿De qué modo una reunión de individuos puede formar una sociedad? ¿Cómo puede realizar esa condición de la existencia social que es un consenso?

Durkheim responde a esta pregunta fundamental distinguiendo dos formas de solidaridad: la solidaridad denominada mecánica y la llamada orgánica.

La solidaridad mecánica es, para utilizar la expresión de Durkheim, una solidaridad por similitud. Cuando esta forma de solidaridad domina a una sociedad, los individuos difieren poco entre sí. Los miembros de una misma colectividad, se asemejan porque experimentan los mismos sentimientos, porque adhieren a los mismos valores, porque reconocen las mismas cosas sacras. La sociedad es coherente porque los individuos aún no se han diferenciado.

La forma contraria de solidaridad, llamada orgánica, es aquélla en la cual el consenso, es decir la unidad coherente de la colectividad, resulta de la diferenciación o se expresa en ella. Los individuos ya no son semejantes, sino diferentes; y hasta cierto punto precisamente porque son distintos se obtiene el consenso.

Durkheim denomina orgánica a una solidaridad fundada en la diferenciación de los individuos por analogía con los órganos del ser vivo, cada uno de los cuales cumple su propia función, y no se asemeja a los demás, pese a lo cual todos son igualmente indispensables para la vida.

En el pensamiento de Durkheim, las dos formas de solidaridad corresponden a dos formas extremas de organización social. Las sociedades a las que hace medio siglo se denominaba primitivas, y que hoy más bien se denominan arcaicas, o sociedades ágrafas —cambio de vocabulario que, por otra parte, expresa una actitud distinta respecto de estas sociedades— se caracterizan por el predominio de la solidaridad mecánica. Los individuos de un clan son intercambiables, por así decirlo. De ello resulta, y esto es una de las ideas esenciales del pensamiento de Durkheim, que el individuo no es históricamente el primero que aparece. La toma de conciencia de la individualidad se desprende del propio desarrollo histórico. En las sociedades primitivas, cada uno es lo que son los otros: en la conciencia de cada uno dominan, tanto por el número como por la intensidad, los sentimientos comunes a todos, o sentimientos colectivos.

La oposición de estas dos formas de solidaridad se combina con la oposición entre las sociedades segmentarias y las sociedades en que aparece la división moderna del trabajo. En un sentido, una sociedad de solidaridad mecánica es también una sociedad segmentaria. Sin embargo, la definición de estas dos ideas no es exactamente la misma.

En el vocabulario de Durkheim, un segmento designa a un grupo social en que los individuos están integrados estrechamente. Pero el segmento es también un grupo situado localmente, relativamente aislado de los demás y que desarrolla su propia vida. Implica una solidaridad mecánica por similitud; pero supone también la separación con el mundo exterior. El segmento se basta a sí mismo, tiene pocas comunicaciones con el mundo exterior. Por definición, la organización segmentaria se contradice por consiguiente con los fenómenos generales de diferenciación, que reciben la denominación de solidaridad orgánica. Pero puede ocurrir, agrega Durkheim, que en ciertas sociedades en que aparecen formas ya muy desarrolladas de división económica del trabajo, subsista parcialmente una estructura segmentaria.

Esta idea aparece expresada en un curioso pasaje donde Durkheim escribe que, si bien Inglaterra implica una industria moderna muy desarrollada, y por eso mismo una divi-

sión económica del trabajo, ha conservado el tipo segmentario y el sistema alveolar más que otras sociedades, en las que sin embargo la división económica del trabajo aparece menos acentuada. Durkheim ve la prueba de esta supervivencia de la estructura segmentaria en el mantenimiento de las autonomías locales y en la fuerza de la tradición.

"Bien puede ocurrir que, en determinada sociedad, cierta división del trabajo, sobre todo la división del trabajo económico, esté muy desarrollada, aunque el tipo segmentario aún se manifieste con perfiles sumamente acentuados. Parece que éste es precisamente el caso de Inglaterra. La gran industria y el gran comercio parecen estar tan desarrollados como en el continente, aunque el sistema alveolar aún se manifieste de modo muy claro, como lo demuestran la autonomía de la vida local y la autoridad que conserva en ella la tradición.

"Ocurre que, en efecto, como la división del trabajo es un fenómeno derivado y secundario, según acabamos de verlo, se desarrolla en la superficie de la vida social, y esta afirmación es aplicable sobre todo a la división del trabajo económico. Esta última se desarrolla a flor de piel. Ahora bien, en todo organismo, por su propia situación los fenómenos superficiales son mucho más accesibles a la acción de las causas exteriores, siendo así que las causas internas de las que dependen generalmente no se modifican. Así, basta que una circunstancia cualquiera excite en un pueblo una más viva necesidad de bienestar material para que la división del trabajo económico se desarrolle sin que cambie sensiblemente la estructura social. El espíritu de imitación, el contacto con una civilización más refinada pueden producir este resultado. Ocurre así que, como el entendimiento es la parte culminante y por consiguiente la más superficial de la conciencia, puede ser modificado de modo bastante fácil por influencias externas, como la educación, sin que varíen las bases de la vida psíquica. Se crean así factores de inteligencia que bastan para asegurar el éxito, pero que carecen de raíces profundas. Además, este género de talento no se transmite por herencia.

"Esta comparación demuestra que no debemos juzgar el lugar que corresponde a una sociedad en la escala social de acuerdo con el estado de su civilización, y sobre todo de su civilización económica; pues ésta puede no ser más que una imitación, una copia, y cubrir una estructura social de tipo inferior. Ciertamente, se trata de un caso excepcional; sin

embargo, tiene existencia real" (*De la Division du travail social*, 7ª ed., págs. 266-267, nota).

Por consiguiente, la idea de estructura segmentaria no se confunde con la solidaridad por similitud. Sugiere el aislamiento relativo, la posibilidad de que los diversos elementos se basten a sí mismos. Podemos imaginar una sociedad global, que se extiende sobre un dilatado espacio, y que no sería más que la yuxtaposición de segmentos, todos semejantes y todos autárquicos.

Es posible concebir un elevado número de clanes, o de tribus, o de grupos regionalmente autónomos, yuxtapuestos, quizás aún sometido a una autoridad central, sin que se deteriore la coherencia por semejanza del segmento, sin que se opere en la escala de la sociedad global la diferenciación de las funciones características de la solidaridad orgánica.

La división del trabajo que Durkheim procura aprehender y definir no se confunde con la que contemplan los economistas. La diferenciación de los oficios, la multiplicación de las actividades industriales, son una expresión de la diferenciación social a la que Durkheim asigna carácter principal. Esta última se origina en la desintegración de la solidaridad mecánica y de la estructura segmentaria.

Partiendo de estos temas fundamentales podemos dilucidar algunas de las ideas que se desprenden de este análisis y forman parte de la teoría general de nuestro autor.

La primera se relaciona con el concepto de conciencia colectiva, que desde esta época figura en el primer plano del pensamiento de Durkheim.

La conciencia colectiva, según se la define en *La Division du travail social*, es simplemente "el conjunto de creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una sociedad". Durkheim precisa que este conjunto "forma un sistema social determinado que tiene vida propia" (*Ibíd.*, pág. 46). La conciencia colectiva existe únicamente en los sentimientos y las creencias presentes en las conciencias individuales, pero no por ello se diferencia menos, por lo menos analíticamente, de estas últimas, pues evoluciona de acuerdo con sus leyes y no es sólo expresión o efecto de las conciencias individuales.

"Sin duda, su sustrato no es un órgano único; por definición, está difundida en toda la extensión de la sociedad; pero no por ello tiene menos ciertos caracteres específicos que la convierten en una realidad particular. En efecto, es independiente de las condiciones particulares en que los individuos

se encuetran; los individuos desaparecen, y ella queda. Es la misma en el Norte y el Mediodía, en las grandes y en las pequeñas ciudades, en las diferentes profesiones. Asimismo, no cambia con cada generación, y por el contrario vincula entre sí a las sucesivas generaciones. Por consiguiente, es cosa muy distinta que las conciencias particulares, aunque sólo se realice en los individuos. Es el tipo psíquico de la sociedad, tipo que tiene sus propiedades, sus condiciones de existencia, su modo de desarrollo, exactamente como los tipos individuales, aunque de otro modo" (*De la Division du travail social*, pág. 46).

De acuerdo con las diferentes sociedades, esta conciencia colectiva implica más o menos extensión o fuerza. En las sociedades en que domina la solidaridad mecánica, la conciencia colectiva engloba a la mayor parte de las conciencias individuales. En las sociedades arcaicas, la fracción de las existencias individuales sometidas a los sentimientos comunes es casi coextensiva de toda la existencia.

En las sociedades en que aparece la diferenciación de los individuos, cada uno es libre de creer, de querer y de actuar según sus propias preferencias en elevado número de circunstancias. Por el contrario, en las sociedades de solidaridad mecánica, la mayor parte de la existencia está regida por imperativos y por prohibiciones sociales. En este momento del pensamiento de Durkheim, el adjetivo *social* significa simplemente que estas prohibiciones y estos imperativos se imponen al término medio, a la mayoría de los miembros del grupo que se originan en el grupo, y no en el individuo, y que éste se somete a dichos imperativos y prohibiciones como a un poder superior.

La fuerza de esta conciencia colectiva va de la mano con la extensión. En las sociedades primitivas, no sólo la conciencia colectiva cubre la mayor parte de la existencia individual, sino que los sentimientos experimentados en común tienen una fuerza extrema que se manifiesta en el rigor de los testigos infligidos a quienes violan las prohibiciones. Cuanto más fuerte la conciencia colectiva. mayor la indignación contra el crimen, es decir contra la violación del imperativo social. Finalmente, también la conciencia colectiva aparece particularizada. Cada uno de los actos de la existencia social, sobre todo cada uno de los ritos religiosos, está definido con precisión. El detalle de lo que debe hacerse y de lo que corresponde creer aparece impuesto por la conciencia colectiva.

En cambio, donde reina la solidaridad orgánica. Durkheim cree observar simultáneamente una reducción de la esfera de

existencia correspondiente a la conciencia colectiva, un debilitamiento de las reacciones colectivas contra la violación de las prohibiciones, y sobre todo un margen más amplio de interpretación individual de los imperativos sociales.

Para tomar un ejemplo simple, lo que exige la justicia, en una sociedad primitiva, estará determinado con minuciosa exactitud por los sentimientos colectivos. En cambio, en las sociedades en que existe una acentuada división del trabajo, la misma exigencia estará formulada sólo de modo abstracto, y por así decirlo universal. En un caso, la justicia exige que tal individuo reciba tal sanción; en otro, consiste en que haya una suerte de igualdad en los contratos, y que cada uno reciba lo que le corresponde, definiéndose esto último de muchos modos, ninguno de ellos realmente indudable y establecido de manera unívoca.

De este análisis, Durkheim deduce una idea que ha mantenido toda su vida, y que por lo tanto se encuentra en el centro de toda su sociología, la que afirma que el individuo nace de la sociedad y no la sociedad de los individuos.

Concebida de este modo, la fórmula tiene una apariencia paradójica, pero el propio Durkheim la expresa a menudo en estos términos. Si intento reconstruir el pensamiento de Durkheim, afirmaré que la primacía de la sociedad con respecto al individuo tiene por lo menos dos sentidos, que en el fondo de ningún modo son paradójicos.

El primer sentido es el de la prioridad histórica de las sociedades en que los individuos se asemejan unos a otros y por así decirlo están perdidos en el todo, sobre las sociedades cuyos miembros han adquirido al mismo tiempo conciencia de su responsabilidad y capacidad para expresarla. Las sociedades colectivistas, donde cada uno se asemejaba a todos, son históricamente las primeras.

De esta prioridad histórica resulta una prioridad lógica en la explicación de los fenómenos sociales. Si la solidaridad mecánica ha precedido a la solidaridad orgánica, no es posible, en efecto, explicar los fenómenos de diferenciación social y de solidaridad orgánica partiendo de los individuos. Se engañan los economistas que explican la división del trabajo apelando al interés de los individuos en dividirse las tareas con el fin de aumentar el rendimiento de la colectividad. A juicio de Durkheim, esta explicación de acuerdo con la racionalidad de la conducta individual implica invertir el orden. Afirmar que los individuos se han dividido el trabajo y han atribuido a cada uno cierto oficio, con el fin de aumentar la

eficacia del rendimiento colectivo, implica suponer individuos diferentes unos de otros y conscientes de su diferencia, antes de la diferenciación social. En realidad, la conciencia de la individualidad no podía existir antes de la solidaridad orgánica y la división del trabajo. La búsqueda racional de un rendimiento acrecentado no puede explicar la diferenciación social. [1]

Durkheim esboza aquí lo que será, durante toda su carre-

[1] "Se ve claramente que para nosotros la división del trabajo tiene un aspecto diferente que para los economistas. Para ellos consiste esencialmente en producir más. Para nosotros, esta productividad más elevada es sólo una consecuencia necesaria, un efecto secundario del fenómeno. Si nos especializamos, no lo hacemos para producir más, sino para poder vivir en las nuevas condiciones de existencia que afrontamos" (*De la Division du travail social*, pág. 259).

En su célebre obra *Investigación acerca de la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (1776), Adam Smith puso el fenómeno de la división del trabajo en el primer plano del análisis del sistema económico, con el fin de explicar la productividad, el intercambio y el uso de los bienes de capital. El estudio de Adam Smith, que aparece esencialmente en los tres primeros capítulos del libro I de *La riqueza de las naciones*, comienza con la famosa descripción de las operaciones realizadas en una fábrica de alfileres, cuyos elementos verosímiles fueron tomados de la *Grande Encyclopédie* de Diderot y d'Alembert. Comienza con esta frase: Los mayores progresos de la capacidad productiva del trabajo, y la mayor parte de la habilidad, la destreza y la inteligencia con que se lo dirige y aplica, responden aparentemente a la división del trabajo. En el capítulo II, Adam Smith investiga el principio que origina la división del trabajo: "Esta división del trabajo de la que derivan tantas ventajas, no debe ser considerada en su origen como el efecto de una sabiduría humana que haya previsto y que tenga como objetivo esta general opulencia que es su resultado; es la consecuencia necesaria, aunque lenta y gradual de una cierta inclinación natural de todos los hombres, que no se proponen objetivos de tan amplia utilidad: es la inclinación que los lleva a traficar, a realizar trueques e intercambios de una cosa por otra". Por otra parte, Adam Smith sólo ve ventajas en la división del trabajo. En el capítulo 1 del libro V de su obra, denuncia los peligros de embrutecimiento y apatía de las facultades intelectuales que pueden derivar de un trabajo dividido, y reclama que el gobierno "adopte precauciones para impedir este mal". Acerca de este último punto, véase el artículo de Nathan Rosenberg: "Adam Smith on the division of Labour: Two views or one?", *Economica*, mayo de 1965.

ra. una de sus ideas fundamentales, la que le permite definir la sociología: es decir, la prioridad del todo sobre las partes, o aún la irreductibilidad del conjunto social a la suma de los elementos y la explicación de los elementos por el todo.

En el estudio de la división del trabajo, Durkheim ha descubierto dos ideas esenciales, la prioridad histórica de las sociedades, donde la conciencia individual está totalmente fuera de sí, y la necesidad de explicar los fenómenos individuales por el estado de la colectividad, y no el estado de la colectividad por los fenómenos individuales.

El fenómeno de la división del trabajo, que el sociólogo quiere explicar, difiere por lo tanto de lo que los economistas entienden con el mismo concepto. La división del trabajo es cierta estructura de la sociedad toda, y la división técnica o económica del trabajo no es más que una expresión de aquélla.

Una vez definida científicamente la división del trabajo, es necesario estudiarla.

La respuesta de Durkheim al problema del método es ésta: Para estudiar científicamente un fenómeno social, es necesario estudiarlo objetivamente, es decir desde el exterior, determinando la tendencia mediante la cual es posible reconocer y comprender los estados de la conciencia que no logramos aprehender directamente. Estos síntomas o estas expresiones de los fenómenos de conciencia son, en la *División du travail social*, los fenómenos jurídicos. De modo sugestivo y quizá un tanto simplista, Durkheim distingue dos especies de derecho, cada una de ellas característica de uno de los tipos de solidaridad: el derecho *represivo*, que sanciona las faltas o los crímenes, y el derecho *restitutivo* o cooperativo, cuya esencia no es sancionar las infracciones a las reglas sociales, sino restablecer el estado de las cosas, cuando se ha cometido una falta, u organizar la cooperación entre los individuos.

El derecho represivo es el revelador de la conciencia colectiva en las sociedades de solidaridad mecánica, pues precisamente porque multiplica las sanciones, manifiesta la fuerza de los sentimientos comunes, su extensión y su particularización. Cuanto más extensa, vigorosa y particularizada la conciencia colectiva, mayor el número de actos considerados delitos, es decir de actos que violan un imperativo o una prohibición, o aún que chocan directamente a la conciencia colectiva.

Esta definición del delito es típicamente sociológica, en el

sentido que Durkheim asigna a la palabra sociológico. Un delito, en el sentido sociológico del término, es simplemente el acto prohibido por la conciencia colectiva. Que a los ojos de los observadores situados algunos siglos después del hecho, o que pertenecen a una sociedad distinta, este acto parezca inocente, carece de importancia. En un estudio sociológico del delito, no es posible definir este último sino desde fuera en relación con el estado de la conciencia colectiva de la sociedad dada. Esta definición es objetiva y relativista.

Afirmar que alguien es sociológicamente un delincuente no implica que lo juzguemos culpable con respecto a Dios o a nuestra propia concepción de la justicia. El delincuente es aquel que en una sociedad ha rehusado obedecer a las leyes de la ciudad. En este sentido, probablemente Sócrates merecía que se lo considerase delincuente.

Es evidente que basta desarrollar esta idea hasta las últimas consecuencias para que adquiera un carácter superficial o chocante al espíritu. En efecto, la definición sociológica del delito desemboca lógicamente en un relativismo integral, que es fácil concebir en abstracto, pero al que nadie, ni siquiera quien lo profesa, adhiere en la realidad.

Sea como fuere, después de haber esbozado una teoría del delito, Durkheim deduce de ella sin dificultad una teoría de la sanción. Desecha con cierto desprecio las interpretaciones clásicas, de acuerdo con las cuales el objeto de la sanción debería impedir la repetición del acto culpable. En su opinión, la función y el sentido de la sanción no es intimidar o disuadir. La función del castigo es satisfacer la conciencia común. Pues ésta se ha visto lesionada por el acto cometido por uno de los miembros de la colectividad. Exige reparación, y el castigo del culpable es esta reparación ofrecida a los sentimientos generales.

Durkheim entiende que esta teoría de la sanción es más satisfactoria que la interpretación racionalista, basada en el efecto de disuasión. Es probable que desde el punto de vista sociológico tenga razón. Pero no podemos ignorar que, si así son las cosas, si el castigo es sobre todo una reparación ofrecida a la conciencia colectiva, ese hecho no refuerza el prestigio de la justicia y la autoridad de las sanciones.

Un cínico como Pareto se apresuraría a afirmar que Durkheim tiene razón, y que en efecto muchos de los castigos no son más que una suerte de venganza de la conciencia colectiva, ejercida a expensas de individuos indisciplinados; pero que no conviene decirlo, pues ¡cómo podríamos mantener el respeto debido a la justicia, si ésta no es más que un tribu-

to ofrecido a los prejuicios de una sociedad arbitraria e irracional!

En el derecho restitutivo, ya no se trata de castigar, sino de devolver las cosas al Estado en que debería encontrarse de acuerdo con la justicia. Quien no reembolsó su deuda debe pagarla. Pero este derecho restitutivo, al que pertenece por ejemplo el derecho comercial, no es la única forma de derecho característica de las sociedades de solidaridad orgánica. En todo caso, es necesario entender el derecho restitutivo en un sentido muy amplio, de acuerdo con el cual engloba todas las reglas jurídicas cuyo objeto es organizar la cooperación entre los individuos. El derecho administrativo o el derecho constitucional, con el mismo título que el derecho comercial, pertenecen al género del derecho cooperativo. No son tanto la expresión de sentimientos comunes a una colectividad, como la organización de la coexistencia regular y ordenada entre individuos que ya están diferenciados.

Podría creerse que Durkheim recupera así una idea que representaba un importante papel en la sociología de Spencer y en las teorías de los economistas clásicos, la idea de acuerdo con la cual una sociedad moderna está fundada esencialmente en el contrato; es decir en acuerdos concluidos libremente por los individuos. En este caso, la visión de Durkheim se ajustaría hasta cierto punto a la fórmula clásica "del estatuto al contrato", o aún de una sociedad dominada por imperativos colectivos a una sociedad en la cual las libres decisiones de los individuos crean el orden común".

Pero ésta no es la idea de Durkheim. A su juicio, la sociedad moderna no está fundada en el contrato, del mismo modo que la división del trabajo no se explica por las decisiones racionales de los individuos en el sentido de acrecentar el rendimiento común distribuyéndose las tareas. Si la sociedad moderna fuera una sociedad "contractual", se explicaría a partir de las formas individuales de conducta. Pero el sociólogo quiere demostrar precisamente lo contrario.

Al oponerse así a los "contractualistas", del tipo de Spencer, y a los economistas, Durkheim no niega que, efectivamente, en las sociedades modernas los contratos concertados libremente entre los individuos representan un papel cada vez más importante. Pero este elemento contractual es un derivado de la estructura de la sociedad, y aún un derivado del estado de la conciencia colectiva en la sociedad moderna. Para que haya una esfera cada vez más amplia en la que los individuos puedan concluir libremente acuerdos, es necesario que la so-

ciedad tenga una estructura jurídica que autorice estas decisiones autónomas de los individuos. Dicho de otro modo, los contratos interindividuales se sitúan en el interior de un contexto social que no está determinado por los individuos mismos. Por vía de diferenciación, la división del trabajo es la condición primordial de existencia de una esfera contractual. Volvemos a hallar el principio de la prioridad de la estructura social sobre los individuos, o aún de la prioridad del tipo social sobre los fenómenos individuales.

Se conciertan contratos entre los individuos, pero las condiciones en que se los concierta están determinadas por una legislación que expresa la concepción de la sociedad en general acerca de lo justo y lo injusto, lo tolerable y lo prohibido.

Por consiguiente, el hecho de que el contrato sustituya a la comunidad no define a la sociedad en la cual domina el tipo orgánico de solidaridad. Tampoco puede afirmarse que la sociedad moderna se define mediante la sustitución del tipo militar por el tipo industrial, para retomar la antítesis de Spencer. El fenómeno de la diferenciación social, del cual el contractualismo es consecuencia y expresión, es el fundamental factor de definición de la sociedad moderna.

Cuando los economistas o los sociólogos explican la sociedad moderna mediante el contrato, invierten el orden histórico y lógico. A partir de la sociedad general comprendemos simultáneamente qué son los individuos y cómo y por qué pueden concertar libremente acuerdos.

Pero, ¿cuál es la causa de la solidaridad orgánica o de la diferenciación social, considerada como la característica esencial de las sociedades modernas?

Señalemos ante todo que no es evidente que Durkheim tenga motivos para formular este problema en los términos en que lo hace: ¿cuál es la causa del desarrollo de la solidaridad orgánica o de la diferenciación social? No es válido a priori, y quizá aún pueda afirmarse que es improbable, que pueda hallarse *la* causa de un fenómeno que no es simple, aislable, y que por el contrario es un aspecto de la sociedad en general. Pero Durkheim quiere determinar *la* causa del desarrollo de la división del trabajo en las sociedades modernas.

Se trata de un fenómeno esencialmente social. Cuando el fenómeno que necesitamos explicar tiene esta naturaleza, de acuerdo con el principio de la homogeneidad de la causa y el efecto, también la causa debe ser social. Así, es necesario eliminar la explicación individualista. Es interesante observar

que Durkheim desecha de ese modo una explicación que también Augusto Comte había considerado y rechazado, de acuerdo con la cual el factor esencial del desarrollo social sería el tedio o la búsqueda de la felicidad. Pues, afirmaba Comte, nada demuestra que los hombres de las sociedades modernas sean más felices que los miembros de las sociedades arcaicas. Ciertamente, en este punto tiene razón. Lo único sorprendente, es el hecho mismo de que se juzgue necesario —aunque probablemente en esa época lo era— consagrar tantas páginas a demostrar que la diferenciación social no se explica por la búsqueda del placer o la persecución de la felicidad.

Es verdad, afirma, que los placeres forman un grupo más numeroso y son útiles en las sociedades modernas, pero esta diferenciación de los placeres es el resultado de la diferenciación social, y no su causa. En cuanto a la felicidad, nadie podría afirmar que somos más felices que quienes nos precedieron. Desde esta época Durkheim se siente impresionado por el fenómeno del suicidio. La mejor prueba, escribe, de que la felicidad no aumenta con el progreso de la sociedad moderna es la frecuencia de los suicidios. Y sugiere que en las sociedades modernas presenciamos más suicidios que en las sociedades de antaño. Pero como carecemos de estadísticas acerca de lo suicidios en las sociedades antiguas, no tenemos certidumbre en este punto.

Por consiguiente, no es posible explicar la división del trabajo por el hastío, ni por la búsqueda de la felicidad, ni por el aumento de los placeres, ni por el deseo de aumentar el rendimiento del trabajo colectivo. La división del trabajo, que es un fenómeno social, sólo puede explicarse por otro fenómeno social, y este último es una combinación del volumen, la densidad material y la densidad moral de la sociedad.

El volumen de la sociedad, es simplemente el número de individuos que pertenecen a una colectividad dada. Pero por sí solo este volumen no es la causa de la diferenciación social. En una sociedad de muchos miembros, establecida sobre una dilatada superficie, pero constituida por la yuxtaposición de segmentos y por la reunión de un gran número de tribus, en la que cada tribu conserva su antigua estructura, por sí solo el volumen no provocará la diferenciación. Para que el volumen, es decir el aumento del número, se convierta en causa de la diferenciación, es necesario agregar la densidad, en ambos sentidos, material y moral. La densidad moral, es la intensidad de las comunicaciones y los intercambios de los

individuos. Cuanto más elevado el número de relaciones entre los individuos, más tienden a trabajar juntos, más estrechas las relaciones comerciales o competitivas, y mayor la densidad. La diferenciación social resulta de la combinación de estos dos fenómenos del volumen y la densidad material y moral.

Para explicar este mecanismo, Durkheim invoca el concepto de la lucha por la vida, puesto de moda por Darwin en la segunda mitad del siglo XIX. Cuanto más numerosos los individuos que tratan de vivir juntos, más intensa la lucha por la vida. En lugar de que unos se vean eliminados para que otros sobrevivan, como ocurre en el reino animal, la diferenciación social permite que un número más elevado de individuos sobrevivan diferenciándose. Cada uno deja de competir con todos, y se encuentra en condiciones de cumplir su papel y de satisfacer una función. Desde el momento en que los individuos ya no son semejantes, sino diferentes, ya no es necesario eliminar a la mayoría, pues cada cual contribuye con su propio aporte a la vida de todos. [2]

[2] "La división del trabajo es, por lo tanto, un resultado de la lucha por la vida: pero se trata de un efecto suavizado. En efecto, gracias a ella los rivales no están obligados a eliminarse mutuamente, y por el contrario pueden coexistir unos al lado de los otros. Asimismo, a medida que se desarrolla, suministra a un número más elevado de individuos que, en sociedades más homogéneas, se verían condenados a desaparecer, los medios necesarios para mantenerse y sobrevivir. En muchos pueblos inferiores, todo organismo defectuoso fatalmente debía perecer; pues no era posible utilizarlo en ninguna función. A veces, la ley, anticipando y consagrando en cierto modo los resultados de la selección natural, condenaba a muerte a los recién nacidos enfermos o débiles, y a juicio del propio Aristóteles esta costumbre era natural. Las cosas ocurren de muy distinto modo en las sociedades más avanzadas. Un individuo enfermizo puede hallar en los marcos complejos de nuestra organización social un lugar donde puede prestar servicio. Si sólo es débil físicamente, y su cerebro está sano, se consagrará a los trabajos de gabinete, a las tareas especulativas. Si su cerebro es débil "sin duda deberá renunciar a la idea de afrontar una intensa competencia intelectual; pero en los alvéolos secundarios de su colmena la sociedad tiene lugares bastante pequeños que obvian la necesidad de eliminar a este hombre". Asimismo, entre los pueblos primitivos se extermina al enemigo vencido; pero donde las funciones industriales están separadas de las funciones militares, sobreviven al lado del vencedor en calidad de esclavos" (*De la Division du travail social*, pág. 253).

Esta explicación se ajusta a lo que Durkheim considera una regla del método sociológico: la explicación de un fenómeno social por otro fenómeno social, y la explicación de un fenómeno global por otro fenómeno global.

Por consiguiente, a partir de este primer trabajo importante, el pensamiento de Durkheim se organiza alrededor de algunas ideas esenciales.

La diferenciación social, fenómeno característico de las sociedades modernas, es la condición creadora de la libertad individual. Sólo en una sociedad en que la conciencia colectiva ha perdido una parte de su ubicua rigidez el individuo puede gozar de cierta autonomía de juicio y de acción.

En esta sociedad individualista, el problema fundamental es mantener el mínimo de conciencia colectiva, sin la cual la solidaridad orgánica acarrearía la desintegración social.

El individuo es la expresión de la colectividad. El individuo de las solidaridades mecánicas es intercambiable. En una sociedad arcaica, no sería posible denominarlo "el más irremplazable de los seres", de acuerdo con la fórmula de Gide. Pero cuando llegamos a una sociedad en la que cada uno puede y quiere ser el más irremplazable de los seres, el individuo es aún la expresión de la colectividad. La estructura de la colectividad impone a cada uno una responsabilidad propia. Aún en esta sociedad que autoriza a cada uno a ser él mismo, hay una parte, más considerable de lo que creemos, de conciencia colectiva presente en las conciencias individuales. La sociedad de diferenciación orgánica no podría mantenerse si, fuera o por encima del reino contractual, no existiesen imperativos y prohibiciones, valores y sacro colectivos, que vinculan a las personas con el todo social.

"LE SUICIDE" (1897)

El libro que Durkheim consagró al problema del suicidio se vincula estrechamente con el estudio de la división del trabajo. En general, Durkheim aprueba el fenómeno de la división orgánica del trabajo. Ve en él un desarrollo normal y, en definitiva, feliz de las sociedades humanas. Considera positiva la diferenciación de los oficios y los individuos, la regresión de la autoridad de la tradición. el dominio cada vez más acentuado de la razón. el desarrollo de la parte dejada a la iniciativa personal. Sin embargo, observa también que no siempre el hombre se siente más satisfecho de su suerte en las sociedades modernas, y señala de pasada el aumento del número de suicidios, expresión y prueba de ciertos ras-

gos, quizá patológicos, de la organización actual de la vida en común.

La última parte del libro consagrado a la división del trabajo incluye un análisis de estos rasgos patológicos. Durkheim habla ya de la "anomia", ausencia o desintegración de las normas, concepto que representará un papel predominante en el estudio del suicidio. Examina luego ciertos fenómenos: las crisis económicas, la mala adaptación de los trabajadores a sus respectivos empleos, la violencia de las reivindicaciones que los individuos formulan a la colectividad. Todos estos fenómenos son patológicos. En efecto, en la medida en que las sociedades modernas se fundan en la diferenciación, viene a ser indispensable que el oficio practicado por cada uno corresponda a sus aptitudes y a sus deseos. Además, una sociedad que concede un papel cada vez más importante al individualismo se ve obligada, por su naturaleza misma, a respetar la justicia. Las sociedades dominadas por la tradición asignan a cada uno un lugar establecido por el nacimiento o los imperativos colectivos. En estas sociedades, sería anormal que el individuo reivindicase una situación adaptada a sus gustos, o proporcional a sus méritos. En cambio, el individualismo es el principio constitutivo de las sociedades modernas. En él los hombres son y se sienten diferentes unos de otros, y cada uno quiere obtener lo que, según su propio juicio, es su derecho. El principio individualista de justicia se convierte en el principio colectivo, indispensable, del orden actual. Las sociedades modernas pueden ser estables sólo si respetan la justicia.

Aún en las sociedades fundadas en la diferenciación individual, perdura el equivalente de la conciencia colectiva de la sociedades en las que reina la solidaridad mecánica, es decir creencias y valores comunes a todos. Si estos valores comunes se debilitan, si la esfera de estas creencias se reduce excesivamente, la desintegración amenaza a la sociedad.

El problema fundamental de las sociedades modernas, como de todas las sociedades, es por lo tanto la relación de los individuos con el grupo. Esta relación se transforma a causa de que el hombre ha adquirido excesiva conciencia de sí mismo para aceptar ciegamente los imperativos sociales. Pero, por otra parte, este individualismo, en sí mismo deseable, implica peligros, pues el individuo puede reclamar de la sociedad más de lo que ésta puede darle. Por lo mismo, es necesario tener una disciplina, que sólo la sociedad puede imponer.

En el libro *De la Division du travail social*, y sobre todo

en el prefacio de la segunda edición de esta obra. Durkheim alude a lo que, a mi juicio, es la solución del problema, la curación del mal endémico de las sociedades modernas: la organización de grupos profesionales que favorecerán la integración de los individuos en la colectividad.

El estudio del suicidio se refiere a un aspecto patológico de las sociedades modernas y a un fenómeno donde reaparece del modo más notable la relación entre el individuo y la colectividad. Durkheim quiere demostrar hasta qué punto los individuos están determinados por la realidad colectiva. Desde este punto de vista, el fenómeno del suicidio posee excepcional interés, porque aparentemente nada es más específicamente individual que el hecho de que el individuo se quite la vida. Si se descubre que este fenómeno está regido por la sociedad, Durkheim habrá demostrado, en el caso más desfavorable para su tesis, la verdad de esta última. Cuando el individuo está solo y se siente desesperado hasta el extremo de matarse, la sociedad continúa manifestándose en la conciencia del infortunado y le impone, más de lo que lo hace su historia individual, este acto solitario.

El estudio del suicidio en Durkheim se desarrolla con el rigor de una disertación universitaria. Comienza con una definición del fenómeno; continúa con una refutación de las interpretacones anteriores, luego, hallamos una determinación de los tipos de suicidio: y finalmente, sobre la base de esta tipología, se desarrolla una teoría general del fenómeno considerado.

El suicidio es "todo caso de muerte que resulta directa o indirectamente de un acto positivo o negativo realizado por la víctima misma, y que, según ella sabía, debía producir este resultado". (*Le Suicide*, edición de 1960, pág. 5).

Acto positivo: dispararse un tiro en la sien. Acto negativo: no abandonar una casa en llamas o rehusar todo alimento hasta dejarse morir. Una huelga de hambre llevada hasta la muerte es un ejemplo de suicidio.

La expresión "directa o indirectamente" remite a una distinción comparable a la que existe entre lo positivo o lo negativo. Un tiro en la sien provoca directamente la muerte; pero no abandonar una casa en llamas, o rehusar el alimento, puede provocar indirectamente o a la larga el resultado deseado, es decir la muerte.

De acuerdo con esta definición el concepto engloba no sólo los casos de suicidio, reconocidos habitualmente como tales, sino también el acto del oficial que hunde su barco antes que

rendirse, el del samurai que se mata porque se cree deshonrado, el de las mujeres que, de acuerdo con ciertas costumbres indias, debían seguir al marido hasta la tumba. Dicho de otro modo, también es necesario considerar suicidios los casos de muerte involuntaria, rodeados de una aureola de heroísmo y de gloria, que en un primer análisis no fueron asimilados con los suicidios denominados comunes, la muerte del enamorado desesperado, el banquero arruinado, el criminal detenido, hechos destacados habitualmente en la crónica periodística.

Las estadísticas demuestran inmediatamente que la tasa de suicidios —es decir, la frecuencia de suicidios para una población dada— es relativamente constante. A juicio de Durkheim, este hecho es esencial. La tasa de suicidios es característica de una sociedad global, o de una provincia, o de una región. No varía de modo arbitrario, sino en función de múltiples circunstancias. Es tarea del sociólogo establecer correlaciones entre las circunstancias y las variaciones de la tasa de suicidios, variaciones que representan fenómenos sociales. En efecto, conviene ditinguir el suicidio, fenómeno individual —tal persona, en tal coyuntura se dio muerte— de la tasa de suicidio que es un fenómeno social, y la cuestión que Durkheim procura explicar. Desde el punto de vista de la teoría, el factor más importante es la relación ante el fenómeno individual —suicidio y el fenómeno social—, tasa de suicidio.

Después de definir el fenómeno, Durkheim desecha las explicaciones del tipo psicológico. Muchos médicos o psicólogos que han observado suicidios individuales se sienten tentados de ofrecer explicaciones de tipo psicológico o psicopatológico. Afirman que la mayoría de los que se quitan la vida se hallaban en un estado patológico cuando cometieron este acto, y que estaban predispuestos por la condición de su sensibilidad o de su psiquismo. A este tipo de explicación, Durkheim opone inmediatamente la siguiente argumentación.

Reconoce que hay una predisposición psicológica al suicidio, predisposición que puede explicarse en términos psicológicos o psicopatológicos. En efecto, los neurópatas son los que tienen más posibilidades, en circunstancias dadas, de quitarse la vida. Pero afirma Durkheim, la fuerza que determina el suicidio no es psicológica, sino social.

La discusión científica está centrada alrededor de estos dos términos: *predisposición psicológica* y *determinación social*

Para demostrar esta distinción, Durkheim utiliza el método clásico de las variaciones concomitantes. Estudia las variacio-

nes de la tasa de suicidios en las diferentes poblaciones, y se esfuerza por demostrar que no hay correlación entre la frecuencia de los estados psicopatológicos y la de los suicidios.

Por ejemplo, considera las diversas religiones y comprueba que la proporción de alienados en los individuos de religión judía es particularmente elevada, y que en ese grupo la frecuencia de suicidios es muy reducida. Se esfuerza igualmente por demostrar que no hay correlación entre las disposiciones hereditarias y la tasa de suicidios. El porciento de suicidios aumenta con la edad, hecho poco compatible con la hipótesis de acuerdo con la cual la causa eficiente del suicidio se transmite hereditariamente. Se esfuerza por refutar así una interpretación sugerida quizá por los casos repetidos de suicidio en la misma familia.

Un escritor político francés del siglo pasado, Prévost-Paradol, embajador de Francia en Estados Unidos, se suicidó en Washington. pocos días después de su llegada, y también a los pocos días de la declaración de la guerra de 1870. Unos treinta años más tarde, su hijo se suicidó también, en condiciones completamente distintas. Así, hay ejemplos de suicidios múltiples en la misma familia, y ello inclinaría a pensar que la predisposición al suicidio puede transmitirse por vía hereditaria. Pero Durkheim desecha de modo general esta hipótesis.

Rechaza igualmente, en estos análisis preliminares, la interpretación del suicidio a partir del fenómeno de la imitación. Aprovecha esta ocasión para ajustar las cuentas a un sociólogo contemporáneo célebre en su época. con quien estaba en desacuerdo en todos los puntos; nos referimos a Gabriel Tarde, que creía que la imitación es el fenómeno clave del orden social.[3] Para Durkheim, se confunden tres fenómenos bajo el título general de la imitación.

El primero es el que se denominaría hoy la fusión de las conciencias, el hecho de que un elevado número de hombres experimenta conjuntamente los mismos sentimientos. El ejemplo típico es la multitud revolucionaria, de la que Jean-Paul

3 Gabriel Tarde (1843-1904) es el autor de las siguientes obras: *La Criminalité comparée* (1888), *Les Transformations du droit* (1893). *Les Lois de l'imitation* (1890), *La Logique sociale* (1895). *L'Opposition universelle* (1897) y *L'Opinion de la foule* (1901). La influencia de Tarde, bastante débil en Francia, ha sido más acentuada en Estados Unidos. El profesor Paul Lazarsfeld se interesa mucho en Tarde, y suele referirse a la victoria póstuma de este autor.

Sartre habla extensamente en la *Critique de la raison dialectique*. En la multitud revolucionaria, los individuos tienden a perder la identidad de su conciencia; cada uno experimenta lo mismo que los demás; los sentimientos que agitan a los individuos en sentimientos comunes. Los actos, las creencias, las pasiones se manifiestan en cada uno porque lo hacen en todos. Pero el sostén de este fenómeno psicosociológico es la colectividad misma. y no uno o varios individuos. En el segundo fenómeno el individuo se adapta a la colectividad y se conduce como los demás, sin que haya fusión de las conciencias. Cada uno se inclina ante imperativos sociales más o menos difusos, o aún puede afirmarse que el individuo desea no singularizarse. La moda es una forma atenuada de imperativo social. Una mujer de cierto medio social se sentiría humillada si vistiese un atuendo diferente de aquél que de acuerdo con el buen tono corresponde llevar en la temporada. En este caso, no hay imitación, sino sumisión del individuo a la regla colectiva.

Finalmente, el único que merece el nombre de imitación en el sentido preciso del término, es "un acto que tiene como antecedente inmediato la representación de un acto semejante, realizado anteriormente por otro, sin que entre esta representación y la ejecución se intercale ninguna operación intelectual, explícita o implícita, referida a los caracteres intrínsecos del acto reproducido" (*Le Suicide*, pág. 115). Para comprender este fenómeno. basta pensar en el contagio de la tos en el curso de una conferencia tediosa y en todas esas reacciones más o menos mecánicas que se producen a veces en las reuniones más o menos numerosas.

Aún puede afirmarse que conviene distinguir dos fenómenos, el contagio y la epidemia. La distinción es típica del método de Durkheim. El contagio es un fenómeno al que podemos denominar interindividual o aún individual. La persona que tose después que la anterior ha tosido, reacciona ante la tos del vecino. Una vez desencadenado completamente el fenómeno, el número de los que tosen puede ser elevado, pero cada uno de los accesos es rigurosamente individual. El fenómeno va de un individuo a otro como una piedra que rebota sobre el agua. En cambio, la epidemia que puede transmitirse por contagio es un fenómeno colectivo que se apoya en el conjunto de la sociedad. Esta distinción entre la sucesión de actos individuales y el fenómeno colectivo permite así, una vez más aprehender lo esencial de la intención de Durkheim, la determinación de lo social como tal.

En suma, "no es posible designar con un mismo nombre

[imitación] el proceso en virtud del cual, en el seno de una reunión de hombres, se elabora un sentimiento colectivo, el sentimiento que determina nuestra adhesión a las reglas comunes o tradicionales de la conducta, y aun el que determina que los carneros de Panurgo se arrojen al agua, porque uno de ellos comenzó ese movimiento. Una cosa es sentir en común, otra inclinarse ante la autoridad de la opinión, y finalmente otra repetir automáticamente lo que otros hicieron" (*Ibid.*, pág. 115).

Después de estos análisis formales, Durkheim refuta con la ayuda de estadísticas la idea de que la tasa de suicidios estaría determinada esencialmente por fenómenos de imitación. Si los suicidios fuesen resultado del contagio, sería posible seguir en un mapa su difusión desde un centro donde la tasa es particularmente elevada hacia otras regiones. Ahora bien, el análisis de la distribución geográfica de los suicidios no revela nada semejante. Al lado de las regiones donde la tasa es elevada hay otras donde es particularmente débil. La distribución de las tasas es irregular, incompatible con la hipótesis de la imitación. Puede haber contagio en ciertos casos: así, en vísperas de una derrota, algunos individuos desesperados se suicidan uno tras otro, pero estos fenómenos de contagio no explican ni las tasas de suicidio ni sus variaciones.

Después de haber definido el fenómeno y desechado las explicaciones basadas en la imitación y la psicopatología, que no justifican el fenómeno social, resta cumplir la etapa principal de la investigación, la constitución de los tipos.

Con este fin, Durkheim examina las estadísticas del suicidio tal como las encuentra, es decir las estadísticas incompletas y parciales basadas en números reducidos —la tasa de suicidios oscila entre 100 y 300 por millón de personas en un año—. Por eso mismo, algunos médicos, imbuidos de escepticismo, han sostenido la tesis de que el estudio de las variaciones de la tasa de suicidios casi no tiene ningún alcance, dado el reducido número de casos y las inexactitudes posibles de estas estadísticas.

Durkheim comprueba que la tasa de suicidios varía en función de cierto número de circunstancias, que él mismo examina. Cree que es posible determinar los tipos sociales de suicidio en función de las correlaciones estadísticas. Pero de acuerdo con otra teoría sociológica sería posible establecer las variaciones de las tasas de suicidios en función de las circunstancias, sin que sea legítimo extraer de estas covariaciones la determinación de los tipos.

Los tres tipos de suicidio que Durkheim se cree autorizado a definir son el *suicidio egoísta*, el *suicidio altruista*, y el *suicidio anómico.*

Se analiza el suicidio egoísta gracias a la correlación entre la tasa de suicidios y los cuadros sociales integradores, la religión y la familia, considerada esta última en el doble aspecto del matrimonio y los hijos.

La tasa de suicidios varía con la edad; es decir, de modo general, se eleva al mismo tiempo que ésta. Varía con el sexo; es más elevada en los hombres que en las mujeres; varía con la religión; utilizando estadísticas alemanas, Durkheim establece que los suicidios son más frecuentes en las poblaciones protestantes que en las católicas. Por otra parte, Durkheim compara la situación de los hombres y las mujeres casadas con la situación de los célibes, los viudos y las viudas. Los métodos estadísticos utilizados para realizar estas comparaciones son simples. Durkheim compara la frecuencia de los suicidios en los hombres casados y solteros de la misma edad, con el fin de establecer lo que denomina el coeficiente de preservación, que mide la disminución de la frecuencia del suicidio en determinada edad en función de la situación familiar. Asimismo establece coeficientes de preservación o, por el contrario, coeficientes de agravación, para las mujeres célibes o casadas, para los viudos y las viudas.

En conclusión, comprueba que si el estado matrimonial determina una preservación de los individuos, hombres y mujeres, a partir de cierta edad este hecho responde menos al matrimonio mismo que a la existencia de los hijos. En efecto, las estadísticas demuestran que después de cierta edad, las mujeres casadas sin hijos no se benefician ya con un coeficiente de preservación, y por el contrario sufren un coeficiente de agravamiento. Por lo tanto, el factor de protección no es tanto el matrimonio como la familia y los hijos. La familia sin hijos no es un medio integrador suficientemente vigoroso. Quizá las mujeres sin hijos padecen lo que los psicólogos modernos denominan frustración.

Así, los individuos abandonados a sí mismos experimentan deseos infinitos. Como nunca pueden satisfacerse, alcanzan cierto equilibrio sólo mediante una fuerza exterior de orden moral, que les enseña moderación y les ayuda a hallar la paz. Toda situación que tienda a aumentar la disparidad entre los deseos y la satisfacción se expresa en un coeficiente de agravamiento. Este primer tipo social de suicidio, establecido mediante el estudio estadístico de las correlaciones, se define con el término *egoísmo*. Los hombres o las mujeres tienden

más a quitarse la vida cuando piensan esencialmente en sí mismos, cuando no están integrados; en un grupo social, cuando la autoridad del grupo y la fuerza de las obligaciones impuestas por un medio estrecho y fuerte no reduce los deseos que los animan a la medida compatible con el destino humano.

El segundo tipo de suicidio es el suicidio altruista. En el libro de Durkheim se incluyen dos ejemplos principales. Uno, que observamos en muchas sociedades arcaicas, es el de la viuda, que en India acepta que la depositen sobre la pira donde arderá el cuerpo de su marido. En este caso, de ningún modo estamos ante un suicidio por exceso de individualismo, y por el contrario de lo que se trata es de la total desaparición del individuo en el grupo. El individuo se da muerte de acuerdo con imperativos sociales, y ni siquiera piensa en reivindicar su derecho a la vida. Del mismo modo, el comandante de una nave que no quiere sobrevivir a la pérdida de su embarcación se suicida por altruismo. Se sacrifica a un imperativo social interiorizado, y obedece las órdenes del grupo hasta el extremo de ahogar en sí mismo el instinto de conservación.

Fuera de estos casos de suicidio heroico o religioso, Durkheim descubre en las estadísticas un ejemplo moderno de suicidio altruista: el aumento de la frecuencia de suicidios en el ejército. Las estadísticas utilizadas por Durkheim y creo que las actuales se orientan en el mismo sentido. Revelan, en efecto, que en el caso de los militares de cierta edad —suboficiales y oficiales— hay un coeficiente de agravamiento: la proporción de suicidios entre los militares es un poco más elevada que entre los civiles de la misma edad y condición. No es posible explicar estos suicidios como suicidios egoístas, pues por definición los militares —se trata aquí de profesionales y de individuos con grado— pertenecen a un grupo muy integrado. Los soldados conscriptos consideran que su situación es transitoria, y combinan la obediencia con una libertad muy considerable en sus juicios acerca del sistema. Es muy evidente que los militares de carrera adhieren al sistema en que están integrados pues salvo casos excepcionales no lo habrían elegido si no le profesasen un mínimo de lealtad. Pertenecen a una organización cuyo principio esencial es la disciplina. Por lo tanto, están situados en el extremo opuesto de los célibes que rehúsan la disciplina de la vida de familia y son incapaces de limitar sus deseos infinitos.

Por consiguiente, la "corriente suicidógena" puede elegir dos tipos de hombres, los que están excesivamente apartados del grupo social, y los que no lo están bastante. Los egoístas se

suicidan más fácilmente que los otros, pero también lo hacen los que tienen exceso de altruismo, los que se confunden de tal modo con el grupo al que pertenecen que son incapaces de resistir los golpes de la suerte.

Finalmente, hay un tercer tipo social de suicidio, el suicidio anómico. Este tipo es el que interesa particularmente a Durkheim, porque es el más característico de la sociedad moderna. Este suicidio anómico es el que se refleja en la correlación estadística entre la frecuencia de los suicidios y las fases del ciclo económico.

Aparentemente, las estadísticas nos revelan una tendencia al aumento de la frecuencia de los suicidios en los períodos de crisis económica; pero también, lo que es más interesante y más inesperado, en las fases de gran prosperidad.

En cambio, hallamos otro fenómeno curioso: una tendencia a la disminución de la frecuencia de los suicidios en los períodos de grandes acontecimientos políticos. Así, durante los años de guerra, disminuye el número de suicidios.

Estos fenómenos, el aumento de la frecuencia en las fases de agitación social, la disminución de la frecuencia en ocasión de los grandes acontecimientos, sugieren al sociólogo la idea del suicidio anómico. Ya había utilizado esta expresión en el libro *De la Division du travail social*, y es el concepto fundamental de la filosofía social de Durkheim. Lo que le interesa por encima de todo, al extremo de obsesionarlo, es en efecto la crisis de la sociedad moderna que se define por la desintegración social y la debilidad de los vínculos que relacionan al individuo con el grupo.

El suicidio anómico no es sólo el que aumenta durante las crisis económicas; es también el suicidio cuya frecuencia crece paralelamente con el número de divorcios. Y Durkheim realiza un estudio, extenso y sutil, de la influencia del divorcio sobre la frecuencia de los suicidios en los hombres y las mujeres. En este sentido, las estadísticas ofrecen resultados de interpretación relativamente difícil. El hombre divorciado está más "amenazado" por el suicidio —la expresión pertenece a Durkheim— que la mujer. Para comprender el fenómeno, es necesario analizar en qué consiste el equilibrio, la satisfacción y la disciplina que el hombre y la mujer encuentran en el matrimonio. El hombre encuentra equilibrio y disciplina, pero también, gracias a la tolerancia de las costumbres, conserva cierta libertad. La mujer —Durkheim escribía en un período convulsionado— halla en el matrimonio más disciplina que libertad. Asimismo, el hombre divorciado recae en la indisciplina, en la disparidad entre los deseos y

la satisfacción, mientras que la mujer divorciada obtiene una libertad mayor, y que compensa parcialmente la pérdida de la protección familiar.

Así, al margen del suicidio por egoísmo y del suicidio por altruismo, hay un tercer tipo, el suicidio anómico que afecta a los individuos a causa de las condiciones de existencia que caracterizan a las sociedades modernas. En estas sociedades, la existencia social ya no está regulada por la costumbre; los individuos compiten permanentemente unos con otros: esperan mucho de la existencia y le exigen mucho, y por lo tanto están acechados perpetuamente por el sufrimiento que se origina en la desproporción entre sus aspiraciones y satisfacciones. Esta atmósfera de inquietud es propicia para el desarrollo de la "corriente suicidógena".

Durkheim procura luego demostrar que los tipos sociales que ha elaborado corresponden aproximadamente a tipos psicológicos.

El suicidio egoísta se manifestará por un estado de apatía y de ausencia de apego a la vida, el suicidio altruista por la energía y la pasión; y el suicidio anómico se caracterizará por un estado de irritación y de disgusto, irritación vinculada con las múltiples ocasiones de decepción que la existencia moderna ofrece, un disgusto que es resultado de que se ha cobrado conciencia de la desproporción entre las aspiraciones y las satisfacciones.

Una vez que los tipos sociales se han expresado en términos psicológicos, resta explicar o formular en términos explicativos los resultados del estudio, lo que es esencial desde el punto de vista de la teoría sociológica.

Podemos resumir así la teoría de Durkheim: los suicidios son fenómenos individuales, que responden a causas esencialmente sociales. Hay corrientes suicidógenas, para utilizar la expresión de Durkheim, que recorren la sociedad. Se originan, no en el individuo, sino en la colectividad, y son la causa real o determinante de los suicidios. Ciertamente, estas corrientes suicidógenas no se expresan en cualquier individuo, tomado al azar. Si tales o cuales individuos se suicidan, ello responde probablemente al hecho de que estaban predispuestos por su constitución psicológica, por su debilidad nerviosa y por ciertas perturbaciones neuróticas. Asimismo, las circunstancias sociales que crean las corrientes suicidógenas determinan estas predisposiciones psicológicas, porque los individuos, que viven en las condiciones de la sociedad moderna, poseen sensibilidades afinadas y por lo tanto vulnerables.

Las causas reales del suicidio son fuerzas sociales que varían según las sociedades, los grupos y las religiones.

Emanan del grupo y no de los individuos considerados por separado. Hallamos aquí una vez más el tema fundamental de la sociología de Durkheim, a saber que en sí mismas las sociedades son heterogéneas respecto de los individuos. Existen fenómenos o fuerzas cuyo basamento es la colectividad y no la suma de los individuos. En conjunto. estos últimos determinan fenómenos o fuerzas que no se explican sino por su agrupamiento. Hay fenómenos sociales específicos que se imponen a los fenómenos individuales. El ejemplo más notable o más elocuente es precisamente el de las corrientes sociales que impulsan a los hombres a la muerte, de modo que cada uno cree obedecer sólo su propio impulso, cuando no es más que el juguete de fuerzas colectivas.

Para extraer las consecuencias prácticas del estudio del suicidio, conviene examinar el carácter *normal* o *patológico* de este fenómeno. A juicio de Durkheim, el delito es un fenómeno socialmente normal; lo cual no quiere decir que los criminales a menudo no sean psíquicamente anormales, y que el delito no merezca ser condenado y castigado; pero en toda sociedad se comete cierto número de delitos, y por consiguiente, si consideramos lo que ocurre regularmente, el delito no es un fenómeno patológico. Asimismo, podemos considerar normal cierta tasa de suicidios.

Pero Durkheim entiende. por otra parte sin demostrarlo de modo concluyente, que el aumento de la tasa de suicidios en la sociedad moderna es un fenómeno patológico, o aun que la tasa actual de suicidios revela ciertos rasgos patológicos de la sociedad moderna.

Como se sabe, esta última se caracteriza por la diferenciación social, la solidaridad orgánica, la densidad de la población, la intensidad de las comunicaciones y de la lucha por la vida. Todos estos hechos, vinculados con la esencia de la sociedad moderna, no deben ser considerados como anormales en sí mismos.

Pero, hacia el final de la *Division du travail social*. lo mismo que hacia el final de *Le Suicide*, Durkheim indica que las sociedades modernas presentan ciertos síntomas patológicos, ante todo la integración insuficiente del individuo en la colectividad. El tipo de suicidio que. en este sentido, llama más la atención de Durkheim, es el suicidio que él denominó anómico. Es la causa del aumento de la tasa de suicidios en los períodos de crisis económicas y también en los períodos

de prosperidad, es decir, en todos los casos en que se exagere la actividad y se amplíen los intercambios y las rivalidades. Estos últimos fenómenos son inseparables de las sociedades en que vivimos; pero una vez sobrepasado cierto umbral, adquieren carácter patológico.

"Hay motivos para creer que este agravamiento (de la tasa de suicidios) responde, no a la naturaleza intrínseca del progreso, sino a las condiciones particulares en que aquél se realiza contemporáneamente, y nada nos asegura que las mismas sean normales. Pues no debemos dejarnos deslumbrar por el brillante desarrollo de las ciencias, las artes y la industria, que estamos presenciando; es demasiado cierto que se realiza en medio de una efervescencia enfermiza, cuyos efectos dolorosos todos experimentamos. Por lo tanto, es muy posible, y aún verosímil, que el movimiento de aumento de los suicidios se origine en un estado patológico que va de la mano ahora con la marcha de la civilización, pero sin ser su condición necesaria.

"La rapidez con que han aumentado no permite formular otra hipótesis. En menos de cincuenta años se han triplicado, cuadruplicado, y aun quintuplicado en algunos países. Por otra parte, sabemos que se relacionan con lo que es más inveterado en la constitución de las sociedades, pues expresan el humor de éstas; y el humor de los pueblos, como el de los individuos, refleja los aspectos más fundamentales del estado del organismo. Por consiguiente, es necesario que nuestra organización social haya sufrido alteraciones profundas en el curso de este siglo para haber podido determinar un aumento tal de la tasa de suicidios. Ahora bien, es imposible que una alteración, al mismo tiempo tan grave y tan veloz, no sea mórbida: pues una sociedad no puede cambiar de estructura de modo tan súbito. Sólo mediante una sucesión de modificaciones lentas y casi insensibles puede llegar a adquirir otros caracteres. Y aun por esa vía sólo son posibles transformaciones limitadas. Una vez que se ha fijado un tipo social, no conserva indefinidamente su plasticidad; pronto se alcanza un límite que no puede superarse. Por lo tanto, los cambios que se manifiestan en la estadística de los suicidios contemporáneos no pueden ser normales. Aún sin saber exactamente en qué consisten, puede afirmarse de antemano que son resultado, no de una evolución regular, sino de un trastorno enfermizo que ha destruido a las instituciones de antaño, sin reemplazarlas de ningún modo; pues no es posible rehacer en pocos años la obra de siglos. Pero entonces, si la causa es anormal, debe afirmarse lo mismo del efecto. Por consiguien-

te, lo que la marea ascendente de muertes voluntarias demuestra, no es el brillo cada vez más intenso de nuestra civilización, sino un estado de crisis y de perturbación que no puede prolongarse sin peligro" (*Ibíd.*, págs. 422-423).

¿Cómo puede restablecerse la integración del individuo con la colectividad? Durkheim examina sucesivamente el grupo familiar, el grupo religioso y el grupo político —sobre todo el Estado— y procura demostrar que ninguno de los tres ofrece el marco social cercano al individuo que pueda ofrecerle seguridad al mismo tiempo que lo somete a las exigencias de la solidaridad.

Desecha por dos razones la reintegración en el grupo familiar. Por una parte, la tasa de suicidios anómicos no aumenta menos en las personas casadas que en las célibes, lo cual indica que el grupo familiar no ofrece una protección más eficaz contra la corriente suicidógena. Por consiguiente, sería inútil contar exclusivamente con la familia para ofrecer al individuo un medio al mismo tiempo cercano y capaz de imponerle cierta disciplina. Por otra parte, las funciones de la familia decaen en la sociedad moderna. Cada vez más estrecha, su papel económico se reduce paulatinamente. No puede cumplir la función de intermediaria entre el individuo y la colectividad.

El Estado o agrupamiento político está demasiado lejos del individuo, es excesivamente abstracto, tiende demasiado a lo autoritario para ofrecer el contexto necesario a la integración.

Finalmente, tampoco la religión puede poner fin a la anomia eliminando las causas profundas del mal. Durkheim se orienta hacia una disciplina del grupo que debe ser el órgano de la reintegración. Es necesario que los individuos acepten limitar sus deseos y obedecer a imperativos que simultáneamente fijen los objetivos que los propios individuos pueden proponerse y señalen los medios que tienen derecho a utilizar. Ahora bien, en las sociedades modernas las religiones presentan un carácter cada vez más abstracto e intelectual. Hasta cierto punto puede afirmarse que se depuran, pero pierden parcialmente su función de obligación social. Exhortan a los individuos a trascender sus pasiones, y a vivir de acuerdo con la ley espiritual, pero ya no puede detallar las obligaciones o las reglas a las que el hombre debe someterse en la vida profana. En suma, ya no son escuelas de disciplina como antaño. Ahora bien, lo que Durkheim busca para curar los males de la sociedad moderna, no son ideas abstractas y teorías, sino formas morales en acción.

Por lo tanto, el único grupo social que puede favorecer la

integración de los individuos en la colectividad es la profesión; o para utilizar el término de Durkheim, la corporación.

En el prefacio a la segunda edición de la *Division du travail social*, Durkheim se refiere extensamente a las corporaciones, y afirma que, aunque hoy se las tiene por anacrónicas, en realidad responden a las exigencias del orden actual. En general, denomina corporaciones a las organizaciones profesionales que agrupan a los empleadores y los empleados, y que están en suficiente proximidad de los individuos para representar escuelas de disciplina, y que son superiores a cada uno en la medida necesaria para gozar de prestigio y de autoridad. Además, las corporaciones responderán al carácter de las sociedades modernas, en las que la actividad económica predomina.

Volveré sobre esta concepción de las corporaciones, versión de un socialismo a lo Durkheim y que, como tuvo la mala suerte de ser rechazada tanto por los socialistas como por los liberales, se vio condenada a la suerte ingrata de una doctrina de profesor.

Pero en esta discusión del carácter patológico de las tasas actuales de suicidio y de la búsqueda de una terapéutica, aparece una idea fundamental de la filosofía de Durkheim. El hombre, abandonado a sí mismo, está animado de ilimitados deseos. El individuo quiere siempre más de lo que tiene, y se siente permanentemente decepcionado por las satisfacciones que encuentra en una existencia dura.

"¿Cómo podemos fijar la cantidad de bienestar, de comodidad, de lujo, a la que puede aspirar de manera legítima un ser humano? Ni en la constitución orgánica ni en la constitución psicológica del hombre hallamos nada que imponga un límite a estas inclinaciones. El funcionamiento de la vida individual no impone que se detenga en este punto más que en aquél; prueba de ello es que no han hecho más que desarrollarse desde el comienzo de la historia, que han obtenido paulatinamente satisfacciones cada vez más totales, y que sin embargo la salud media ha continuado debilitándose. Sobre todo, ¿cómo definir el modo en que deben variar de acuerdo con las condiciones, las profesiones, la importancia relativa de los servicios, etc.? No hay sociedad en que obtengan iguales satisfacciones en los diferentes niveles de la jerarquía social. Sin embargo, en sus rasgos esenciales, la naturaleza humana es aproximadamente la misma en todos los ciudadanos. Por lo tanto, no podemos esperar que ella asigne a las necesidades ese límite variable que sería indispensable. Por consiguiente, en tanto que sólo dependen del individuo, son li-

mitadas. Por sí misma. al margen de todo poder exterior que la regule, nuestra sensibilidad es un abismo sin fondo que nada puede colmar" (*Le Suicide*, pág. 273).

El hombre individual es un ser formado de deseos, y desde luego la necesidad fundamental de la moral y la sociedad es la disciplina. El hombre necesita la disciplina de una fuerza superior, autoritaria y amable, es decir, digna de ser amada. Esta fuerza que al mismo tiempo se impone y atrae no puede ser sino la propia sociedad.

*

Las discusiones en relación con la tesis de Durkheim acerca del suicidio se han referido a varios puntos. El primero, tratado sobre todo por el doctor A. Delmas, se refiere al valor de las estadísticas.[4] Las estadísticas del suicidio se refieren inevitablemente a números reducidos, porque felizmente es pequeño el número de personas que ponen fin voluntariamente a su vida. Por lo mismo, las correlaciones estadísticas se definen a partir de diferencias de tasas de suicidio relativamente reducidas. De modo que un médico. que cree en la interpretación psicológica del suicidio, podrá demostrar que las variaciones de la tasa de suicidios carecen de significación en la mayoría de los casos, como consecuencia de los errores implicados en las estadísticas.

Dos fuentes de error son indudables: la primera, que generalmente se conoce un caso de suicidio sólo por la declaración de la familia. Algunos trascienden porque las circunstancias mismas del acto del desesperado son visibles para otros; pero buen número de suicidios se cometen en condiciones tales que las autoridades públicas registran estas muertes voluntarias exclusivamente sobre la base de la declaración de las respectivas familias. Por consiguiente, de acuerdo con los medios sociales, las épocas y los casos, puede variar la proporción de suicidios enmascarados.

El segundo motivo de incertidumbre proviene de la frecuencia de los suicidios fracasados o tentativas de suicidios. Durkheim no había estudiado este problema, que por otra parte sólo recientemente ha sido analizado. En realidad, es muy complejo, pues de hecho se necesitaría un estudio psicosocial de cada caso, para saber si la intención de muerte era auténtica o no.

[4] A. Delmas. Un sociólogo norteamericano, Jack Douglas, se ha ocupado recientemente del mismo asunto.

El segundo punto de discusión se refiere a la validez de las correlaciones establecidas por Durkheim. Maurice Halbwachs ha realizado un análisis cuidadoso de estas correlaciones.[5]

Para ofrecer una idea simple de este género de discusión, basta aludir a la tesis clásica de Durkheim: los protestantes se suicidan más que los católicos, porque la religión católica posee una fuerza integradora superior a la de la religión protestante. Se ha formulado esta tesis sobre la base de algunas estadísticas alemanas, en regiones de religión mixta; y parece convincente, hasta el momento en que uno se pregunta si, por casualidad, los católicos no viven en zonas agrícolas y los protestantes en las ciudades. Si los dos grupos religiosos corresponden también a poblaciones que tienen género de vida diferente, la teoría del valor integrador de las religiones adquieren un carácter dudoso.

En general, el establecimiento de correlaciones entre la tasa de suicidios y un factor como el religioso exige la demostración de que no hay otros factores diferenciales en los casos comparados. Ahora bien, a menudo no llegamos a un resultado indudable. Es difícil aislar el factor religioso. En general, las poblaciones vecinas que tienen diferente religión poseen también distinto género de vida y de actividad profesional.

El tercer punto de discusión —el más interesante desde el punto de vista teórico— es la relación entre la interpretación sociológica y la interpretacin psicológica. Los psicólogos y los sociólogos coinciden en un hecho: la mayoría de los que se suicidan tienen una constitución nerviosa o psíquica, no siempre anormal, pero en todo caso vulnerable. Están en los límites extremos de la normalidad. Más sencillamente, muchos de los que se matan son, en un sentido o en otro, neurópatas que pertenecen al tipo ansioso o al tipo ciclotímico. El propio Durkheim estaba dispuesto a aceptar sin más estas observaciones. Pero agregaba inmediatamente que todos los neurópatas no se matan, y que el carácter neuropático constituye únicamente un terreno o una circunstancia favorable para la acción de la corriente suicidógena que elige a sus víctimas.

El hecho de que haya tantos neurópatas en un grupo social no es el factor que determina que haya anualmente tantos suicidas. La neuropatía sólo determina que éstos tengan más posibilidades de sucumbir que aquéllos. Ésta es la gran diferencia que separa el punto de vista del clínico y el cri-

[5] Maurice Halbwachs, *Les Causes du suicide,* Paris, Alcan, 1930.

terio del sociólogo. El primero nunca observa más que casos particulares aislados unos de otros. Ahora bien. comprueba que muy a menudo la víctima era un nervioso. o un alcohólico, y explica mediante algunos de estos estados psicopatológicos el acto ejecutado. En un sentido tiene razón; pues si el sujeto se mató, y sus vecinos no corrieron la misma suerte, a menudo lo hizo por este motivo. Pero no es este motivo lo que determina que, en general, haya personas que se maten; y sobre todo que en cada sociedad se mate un número definido por período de tiempo determinado. (*Le Suicide*, pág. 370).

En un texto de este orden. el equívoco proviene de la expresión "corriente suicidógena". Este concepto parece sugerir que, en rigor, hay una fuerza social o colectiva, emanación del grupo total, que impulsa a los individuos a matarse. Ahora bien, ni los hechos individuales observados directamente ni los hechos estadísticos nos obligan a imaginar nada semejante. Las tasas de suicidio pueden explicarse mediante el porciento de nerviosos o de ansiosos en una sociedad dada. y mediante la incitación al suicidio de la cual son los destinatarios. No todos los ansiosos se matan, y es concebible que, de acuerdo con la condición profesional. las circunstancias políticas y el estado civil, sean más o menos los que ponen fin a su vida. En otras palabras, nada obliga a considerar que la corriente suicidógena es una realidad objetiva o una causa determinante. Los hechos estadísticos pueden ser resultado de la acción conjunta de datos psicológicos o psicopatológicos y de las circunstancias sociales. Éstas contribuyen a aumentar el número de desequilibrados psíquicos, o el de aquellos desequilibrados que se matan.

El riesgo de la interpretación o del vocabulario de Durkheim. consiste en sustituir la interpretación positiva, que combina sin dificultad los factores individuales y los factores colectivos, con una cristalización mítica de los factores sociales transfigurados en una fuerza supraindividual, nuevo Moloch que elige a sus víctimas entre los individuos.

"LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE" (1912)

El tercer gran libro de Durkheim. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, es ciertamente el más importante, el más profundo y original, y a mi juicio también la obra en la cual se revela con mayor claridad la inspiración del autor.

Esta obra se propone elaborar una teoría general de la religión, a partir de un análisis de las instituciones religiosas más sencillas y más primitivas. Esta fórmula indica ya una de las ideas fundamentales de Durkheim: Es posible y legítimo fundar una teoría de las religiones superiores sobre el estudio de las formas primitivas de la religión. El totemismo revela la esencia de la religión. Todas las conclusiones que Durkheim extrae del estudio del totemismo suponen que es posible aprehender la esencia de un fenómeno social observando sus formas más elementales.

Hay otra razón por la cual el estudio del totemismo posee significado decisivo en el sistema de Durkheim. De acuerdo con este último, en nuestras sociedades individualistas y racionalistas la ciencia detenta hoy la autoridad intelectual y moral suprema. Es posible superar esa frontera, pero no quedarse de este lado y rechazar las enseñanzas de la ciencia. Pero la sociedad que determina y favorece el florecimiento del individualismo y el racionalismo necesita creencias comunes, como toda sociedad. Ahora bien, según parece la religión tradicional, que no responde a las exigencias del espíritu científico, ya no puede suministrar estas creencias.

Se trata de un problema que a juicio de Durkheim es simple, y, si me atrevo a emplear aquí esta palabra, milagroso: ¿la ciencia misma no revela que en el fondo la religión no es otra cosa que la transfiguración de la sociedad? Si en el curso de la historia, bajo las formas del tótem o de Dios, los hombres no han adorado jamás otra cosa que la realidad colectiva transfigurada por la fe, es posible salir de la impasse. La ciencia de la religión revela la posibilidad de reconstruir las creencias necesarias para el consenso, no porque baste para determinar la aparición de la fe colectiva, sino porque deja la esperanza de que la sociedad del futuro aún será capaz de crear dioses, en vista de que todos los dioses del pasado jamás fueron otra cosa que la sociedad transfigurada.

En este sentido, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, representa la solución de Durkheim a la antítesis entre la ciencia y la religión. Al descubrir la realidad profunda de todas las religiones, la ciencia no recrea una religión, y por el contrario infunde confianza en la capacidad de las sociedades para darse en cada época los dioses que necesita. "Los intereses religiosos no son más que la forma simbólica de los intereses sociales y morales".

Me apresuro a señalar que *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* representan, en la obra de Durkheim, el equivalente del *Système de politique positive* en la obra de Au-

gusto Comte. Durkheim no describe una religión de la sociedad con el detalle con que Augusto Comte describió una religión de la humanidad. Aún afirma explícitamente que Augusto Comte se equivocó al creer que un individuo podía forjar de encargo una religión. En efecto, si la religión es una creación colectiva, Durkheim debía oponerse a la teoría de que un sociólogo pueda crear por sí solo una religión. Pero en la medida en que Durkheim quiso demostrar que el objeto de la religión no es otra cosa que la transfiguración de la sociedad, su actividad es comparable a la de Augusto Comte que, para fundar la religión del futuro, afirmaba que la humanidad, que había destruido a los dioses trascendentes, se amaría a sí misma o, bajo el nombre de humanidad, amaría lo que había en ella de mejor.

Les formes élémentaires de la vie religieuse puede ser estudiada desde tres puntos de vista, porque esta obra reúne tres tipos de estudios. Implica una descripción y un análisis detallado del sistema de los clanes y el totemismo en ciertas tribus australianas, con alusiones a las tribus americanas. Contiene una teoría de la esencia de la religión, deducida del estudio del totemismo australiano. Finalmente, esboza una interpretación sociológica de las formas del pensamiento humano —es decir, una introducción a la sociología del conocimiento.

El primero de estos tres temas, el estudio descriptivo del sistema de los clanes y del totemismo, ocupa más espacio que los dos restantes. Pero lo trataré sumariamente, pues es imposible resumir la descripción.

Aquí me interesa particularmente el segundo tema, la teoría general de las religiones deducida del estudio del totemismo. En este libro, el método de Durkheim es el mismo que en las obras anteriores. Ante todo se define el fenómeno. Luego, se refutan las teorías diferentes de la concepción que propone el autor. Finalmente, la tercera etapa es la demostración de la naturaleza esencialmente social de las religiones.

Para Durkheim, la esencia de la religión es la división del mundo en fenómenos sacros y profanos. No es la creencia en un dios trascendente: hay religiones, aún superiores, sin dios. La mayoría de las escuelas del budismo no profesa la fe en un dios personal y trascendente. Tampoco la religión se define mediante las ideas de misterio o de lo sobrenatural, que sólo pueden ser tardías. En efecto, lo sobrenatural existe sólo en relación con lo natural, y para tener una idea clara de lo natural, es necesario pensar ya de modo po-

sitivo y científico. La idea de sobrenatural no puede ser anterior a la idea, aún tardía, de un orden natural.

La categoría de lo religioso está constituida por la distinción bipartita del mundo entre lo profano y lo sacro. Lo sacro está formado por un conjunto de cosas, de creencias y de ritos. Cuando estas cosas sacras mantienen entre sí relaciones de coordinación y de subordinación, para formar un sistema de cierta unidad, que a su vez no corresponde a ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de las creencias y los ritos correspondientes constituye una religión. La religión supone por lo tanto lo sacro, luego la organización de las creencias relativas a lo sacro, y finalmente los ritos o las prácticas que derivan más o menos lógicamente de las creencias.

"Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sacras, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral denominada iglesia a todos los que adhieren a ellas" (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pág. 65).

Se agrega la idea de iglesia al concepto de lo sacro y al sistema de creencias para diferenciar la religión de la magia, que no implica necesariamente el consenso de los fieles en una iglesia.

Habiendo definido así a la religión, en una segunda etapa de su investigación Durkheim desecha las interpretaciones anteriores a la que él mismo propone. En la primera parte del libro, estas interpretaciones son el *animismo* y el *naturismo*, que representan las principales concepciones actuales de la religión elemental. De acuerdo con el animismo, la creencia religiosa es la creencia en espíritus, la transfiguración de la experiencia que los hombres tienen de su doble naturaleza de cuerpo y alma. De acuerdo con el naturismo, los hombres adoran a las fuerzas naturales transfiguradas. La exposición y la refutación de estas dos doctrinas son bastante extensas, pero en la base de esta doble crítica se perfila una idea. Que se adopte la interpretación animista o la interpretación naturista, Durkheim cree que en ambos casos se acaba de disolver el objeto. Si la religión consistiese en amar a espíritus irreales o a fuerzas naturales, transfiguradas por el temor de los hombres, el fenómeno equivaldría a una alucinación colectiva. Ahora bien, ¿qué es una ciencia cuyo resultado más inmediato sería disolver la realidad de su objeto?

Por su parte, Durkheim cree salvar la realidad de la religión

mediante la explicación que ofrece de ella. Si el hombre adora a la sociedad transfigurada, adora en efecto una realidad auténtica. ¿Qué más real que la fuerza misma de la colectividad? La religión es una experiencia demasiado permanente y demasiado profunda para no corresponder a una realidad auténtica. Si esta realidad auténtica no es Dios, es necesario que sea la realidad situada, si así puedo decirlo, inmediatamente por debajo de Dios, a saber la sociedad. *

El objetivo de la teoría de la religión de Durkheim es fundar la realidad del objeto de la fe sin admitir el contenido intelectual de las religiones tradicionales. Estas últimas están condenadas por el desarrollo del racionalismo científico, pero éste permite salvar lo que aparentemente destruye, mostrando que en definitiva los hombres jamás adoraron otra cosa que su propia sociedad.

Para estudiar las teorías animistas y naturistas, Durkheim se refiere a las concepciones de Taylor y de Spencer, que estaba de moda en su época. Estos autores partían del fenómeno del sueño. En el sueño, los hombres se ven en un lugar en que no están; por lo tanto, conciben un doble de sí mismos y de su cuerpo, y les es fácil imaginar que en el momento de la muerte este doble se desprende y se convierte en un espíritu flotante, un genio bueno o malo. Por otra parte, los primitivos no distinguen bien las cosas animadas de las cosas inanimadas. Por consiguiente, sitúan las almas de los muertos o los espíritus flotantes en tales o cuales realidades. Así nacen el culto de los genios familiares y el de los antepasados. A partir de la dualidad del cuerpo y el alma concebida en el sueño, las religiones primitivas desarrollan una multitud de espíritus, que perduran alrededor de nosotros y actúan con sentido positivo o negativo.

La refutación detallada de Durkheim recorre paso a paso los elementos de esta interpretación. ¿Por qué atribuir tanta importancia al fenómeno del sueño? ¿Por qué, suponiendo que se conciba un doble de cada uno de nosotros, tendemos a sacralizarlo? ¿Por qué le asignamos un valor fuera de lo común? El culto de los antepasados, agrega Durkheim, no es un culto primitivo. Y no es verdad que los cultos de los primitivos se dirigen especialmente a los muertos. El culto de los muertos no es un fenómeno original.

En general, después de afirmar que la esencia de la religión está en lo sacro, Durkheim no tiene mayor dificultad en

* No necesito decir que "inmediatamente por debajo de Dios" no fue escrito por Durkheim, sino por mí.

señalar las deficiencias de la interpretación animista. En efecto, en rigor ésta puede explicar la creencia en un mundo de los espíritus; pero el mundo de los espíritus no es el mundo de lo sacro. Lo esencial, a saber lo sacro, permanece sin explicación. Ni las fuerzas naturales, ni los espíritus o las almas que flotan alrededor de los vivos son sacros por sí mismos. Sólo la sociedad es una realidad sagrada para sí misma. Pertenece al orden de la naturaleza, pero la sobrepasa. Es al mismo tiempo causa de los fenómenos religiosos y justificación de la distinción espontánea entre lo profano y lo sacro.

Durkheim opone así la verdadera esencia de la religión, que salva a su objeto, y las seudociencias que tienden a disolverlo:

"Es inadmisible que los sistemas de ideas como la religión, que han ocupado en la historia un lugar tan considerable, y a los cuales los pueblos han acudido constantemente para obtener la energía que necesitaban para vivir, sean sólo tejidos de ilusiones. Hoy se acepta que el derecho, la moral, el propio pensamiento científico, nacieron en la religión, durante mucho tiempo se confundieron con ella, y existieron imbuidos de su espíritu. ¿Cómo es posible que una vana fantasmagoría haya podido plasmar tan vigorosamente, y de modo tan perdurable, las conciencias humanas? Sin duda, la ciencia de las religiones debe aceptar como principio que la religión sólo expresa lo que existe en la naturaleza, pues la única ciencia es la que se refiere a los fenómenos naturales.

"Todo el problema consiste en saber a qué reino de la naturaleza corresponden estas realidades, y qué pudo inducir a los hombres a representárselas en esta forma singular que caracteriza al pensamiento religioso. Pero para que sea posible formular este problema, es necesario comenzar por reconocer que estamos ante la representación de cosas reales.

"Cuando los filósofos del siglo XVIII convertían a la religión en un vasto error imaginado por los sacerdotes, por lo menos podían explicar su persistencia por el interés de la casta sacerdotal en engañar a la multitud. Pero si los propios pueblos han sido los artesanos de estos sistemas de ideas erróneas, al mismo tiempo que sus víctimas, ¿de qué modo este engaño extraordinario pudo perpetuarse en todo el curso de la historia?

"¿Qué carácter tiene una ciencia cuyo principal descubrimiento consiste en determinar la desaparición del objeto mismo de su investigación?" (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, págs. 98-99).

Una hermosa frase. Pero creo que quien no sea sociólogo, o un sociólogo opuesto a las ideas de Durkheim, se sentiría tentado de responder: Una ciencia de la religión, de acuerdo con la cual los hombres adoran a la sociedad, ¿salvaguarda su objeto o lo disipa? Como buen científico, Durkheim cree que la ciencia de las religiones propone en principio la irrealidad de lo trascendente y lo sobrenatural. Pero, ¿es posible recuperar la realidad de nuestra religión después de haber eliminado lo trascendente?

*

Para Durkheim, y aclaremos que esta idea posee suma importancia en su pensamiento, el totemismo es *la* religión más simple. Esta afirmación implica una representación evolucionista de la historia religiosa. Para el pensamiento no evolucionista, el totemismo sería sólo una religión simple entre otras. Si Durkheim afirma que es *la* religión más simple o la más elemental, admite implícitamente que hay un devenir de la religión a partir de un origen único.

Además, para aprehender la esencia de la religión en el caso particular y privilegiado del totemismo, es necesario suscribir la idea de que una experiencia bien elegida revela la esencia de un fenómeno común a todas las sociedades. La teoría de Durkheim acerca de la religión no fue elaborada a partir del estudio de un elevado número de fenómenos religiosos. Se aprehende la esencia de lo religioso sobre la base de un caso particular, supuestamente revelador de lo que es esencial en todos los fenómenos del mismo género.

Durkheim analiza esta religión simple, el totemismo, utilizando las ideas de *clan* y *tótem*. El clan es un grupo de parentesco que no está formado por vínculos de consaguinidad. Es un agrupamiento humano, quizás el más simple, que expresa su identidad vinculándose con una planta o un animal. La transmisión del tótem clásico, es decir del tótem confundido con el clan, se realiza en las tribus australianas generalmente por intermedio de la madre: pero este modo de transmisión no tiene la regularidad absoluta de una ley. Al lado de los tótems del clan, existen tótems individuales y tótems de grupos más desarrollados, como las fratrias y las clases matrimoniales.[6]

[6] La antropología moderna, con A. R. Radcliffe-Brown, A. P. Evans-Pritchard, R. H. Lowie y B. Malinowski, ha modifi-

En las tribus australianas estudiadas por Durkheim, cada tótem tiene su emblema o su blasón. En casi todos los clanes hay objetos, pedazos de madera o piedras pulidas, que constituyen una representación figurada del tótem, y desde luego participan de lo sacro adherido a él. De ningún modo es difícil comprender este fenómeno. En las sociedades modernas, puede considerarse a la bandera el equivalente del *churinga* de los australianos. Desde el punto de vista de la colectividad, participa de lo sacro atribuido a la patria, y su profanación exhibe relaciones con ciertos fenómenos analizados por Durkheim. Los objetos totémicos que llevan el emblema del tótem, deben provocar comportamientos típicos del orden religioso, es decir prácticas de abstención, o inversamente prácticas positivas. Los miembros del clan deben abstenerse de comer o de tocar el tótem o los objetos que participan de lo sacro del tótem; o por el contrario, deben manifestar respecto de éste tal o cual forma explícita de respeto.

De ese modo se constituye en las sociedades australianas un universo de cosas sacras que incluye ante todo a las plantas o los animales, que son tótems ellos mismos, y luego a los objetos que llevan la represestación del tótem. Con el tiempo, lo sacro se comunica a los propios individuos. En último análisis, la realidad toda aparece dividida en dos categorías fundamentales: las cosas profanas, respecto de las cuales el individuo se conduce de modo "económico", la actividad económica es el prototipo de la actividad profana; por otra parte, un universo íntegro de cosas sacras, plantas, animales, la representación de estas plantas y estos animales, individuos que están vinculados, mediante la participación del clan, con las cosas sacras, un universo organizado de manera más o menos sistemática.

De acuerdo con su procedimiento habitual, para explicar el totemismo Durkheim comienza por eliminar las interpretaciones que deducen el totemismo de una religión más primitiva. Desecha la interpretación del totemismo que afirma que se origina en el culto de los antepasados, o la que atribuye al culto de los animales el carácter de fenómeno primitivo. Rechaza la idea de acuerdo con la cual el totemismo individual sería anterior al totemismo del clan, y la que asigna carácter de fenómeno inicial al totemismo local —la atri-

---

cado profundamente la teoría del totemismo, y en definitiva la ha negado casi totalmente.

Con respecto a esta evolución, véase el libro de Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme d'aujourd'hui*, París, P.U.F., 1962.

bución de un tótem a una localidad determinada—. A su juicio, el totemismo del clan ocupa el primer lugar desde el punto de vista histórico y lógico. Esta tesis es esencial, pues demuestra la prioridad o la precedencia del culto que los individuos rinden a la propia sociedad. El origen primero del totemismo es el reconocimiento de lo sacro. Y lo sacro es una fuerza derivada de la colectividad misma y superior a todos los individuos.

Pero algunos textos permitirán comprender la teoría mejor que estos comentarios:

"El totemismo es la religión, no de determinados animales, o de determinados hombres o de determinadas imágenes, sino de una suerte de fuerza anónima e impersonal, que reaparece en cada uno de estos seres, aunque sin confundirse con ninguno de ellos. Nadie la posee del todo, y todos participan en ella. Es a tal extremo independiente de los sujetos dados en los que encarna, que los precede y los sobrevive. Los individuos mueren; las generaciones pasan y otras las reemplazan. Pero esta fuerza se mantiene siempre actual, viva y semejante a sí misma. Anima a la generación moderna, como animó a la anterior, y como lo hará con la generación futura. Si interpretamos la palabra en un sentido muy amplio, podría afirmarse que es el Dios adorado en cada culto totémico. Sólo que es un Dios impersonal, sin nombre, sin historia, inmanente para el mundo, difundido en una multitud innumerable de cosas" (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pág. 269).

Este hermoso texto, que podría aplicarse casi a cualquier forma de religión, aclara de modo notable el tema de Durkheim: todas las creencias o las prácticas totémicas parecen semejantes, por su esencia, a cualquier creencia y práctica religiosa.

Los australianos reconocen que, exteriormente al mundo de las cosas profanas, hay una fuerza anónima, impersonal, que se encarna de modo indiferente en una planta, en un animal, o en la representación de una planta o un animal. La creencia y el culto están destinados a esta fuerza impersonal y anónima, inmanente y trascendente a la vez. Nada sería más fácil que repetir estas expresiones para aplicarlas a una religión superior. Pero se trata aquí del totemismo, cuya interpretación se realiza a partir de la prioridad del totemismo del clan: para que exista lo sacro, es necesario que los hombres distingan entre lo profano y cotidiano, por una parte, y por otra lo que por naturaleza es diferente y por consiguiente sacro. Esta distinción aflora a la conciencia de los

primitivos porque, en su condición de participantes de una colectividad, poseen el sentimiento difuso de que hay algo superior a su propia individualidad, y ese algo es la fuerza de la sociedad anterior a cada uno de los individuos, que les sobrevivirá y a la cual, sin saberlo, rinden culto.

"Bajo el nombre de *mana*, hallamos en los pueblos melanesios una idea que es el equivalente exacto del *wakan* de los sioux, y del *orenda* de los iroqueses. He aquí la definición de Codrington: "Los melanesios creen en la existencia de una fuerza absolutamente distinta de toda fuerza material, que actúa en todas las formas posibles, unas veces para el bien y otras para el mal, y que conviene al hombre controlar y dominar. Es el mana. Creo comprender el sentido de esta paalbra para los indígenas... Es una fuerza, una influencia de orden inmaterial, y en cierto sentido sobrenatural; pero se revela mediante la fuerza física, o bien mediante cualquier tipo de poder y de superioridad que el individuo posee. El mana de ningún modo está fijo en un objeto determinado: puede hallarse en cualquier clase de cosa... Toda la religión del melanesio consiste en procurarse el mana, sea para aprovecharlo personalmente o para beneficiar a otro. ¿No tenemos aquí la idea misma de la fuerza anónima difusa, cuyo germen acabamos de descubrir en el totemismo australiano?" (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pág. 277).

En este texto, el concepto central de la interpretación de la religión es el de una fuerza anónima y difusa. Esta vez se ha tomado el ejemplo del material aportado por las sociedades melanesias. Pero el hecho mismo de que sea posible hallar estos análisis aplicados a diferentes sociedades, confirma a juicio de Durkheim la teoría de acuerdo con la cual el origen de la religión es la distinción entre lo profano y lo sacro, y que afirma que la fuerza anónima, difusa y superior a los individuos y absolutamente próxima a ellos, es en realidad el objeto del culto.

Pero, ¿por qué la sociedad se convierte en objeto de la creencia y del culto? Durkheim responde a este interrogante con la afirmación de que la sociedad tiene para sí misma algo de sacro.

"En general, no es dudoso que una sociedad tiene todo lo que se necesita para suscitar en los espíritus, exclusivamente con la acción que ejerce sobre ellos, la sensación de lo divino; pues es para sus miembros lo que un dios para sus fieles. En efecto, un dios es ante todo un ser que el hombre representa como superior en ciertos aspectos a él mismo,

y de quien creen depender. Que se trate de una personalidad consciente, como Zeus o Jehová. o de furezas abstractas, como las que están en juego en el totemismo, tanto en un caso como en otro el fiel se cree obligado a ajustarse a ciertos modos de actuación, impuestos por la naturaleza del principio sagrado con el cual se siente en relación. Ahora bien, también la sociedad suscita en nosotros la sensación de una perpetua dependencia. Como tiene su propia naturaleza, diferente de la nuestra individual, persigue fines que son igualmente particulares de ella: pero como no puede alcanzarlos sino por intermedio de nuestra personalidad, reclama imperiosamente nuestro concurso. Exige que, olvidando nuestros intereses, seamos sus servidores, y nos obliga a afrontar toda suerte de molestias, privaciones y sacrificios, sin los cuales la vida social sería imposible. De ahí que a cada instante nos veamos obligados a someternos a reglas de conducta y de pensamiento que no hemos elaborado ni querido, y que a veces aún contradicen nuestras inclinaciones y nuestros más fundamentales instintos.

"Sin embargo, si la sociedad no obtuviese de nosotros estas concesiones y estos sacrificios sino mediante una presión material, no podría suscitar más que la idea de una fuerza física a la que debemos ceder por necesidad. y no de un poder moral como el que las religiones adoran. Pero en realidad, el imperio que ejerce sobre las conciencias se relaciona mucho menos con la supremacía física cuyo privilegio tiene, que con la autoridad moral de la cual está dotada. Si acatamos sus órdenes, lo hacemos simplemente porque la sociedad posee instrumentos aptos para vencer nuestras resistencias; ante todo, porque le profesamos auténtico respeto" (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, págs. 295-296).

La sociedad suscita en nosotros el sentimiento de lo divino. Es al mismo tiempo un mandato que se impone, y una realidad cualitativamente superior a los individuos que evoca respeto, devoción y adoración.

También favorece la aparición de creencias porque los individuos, próximos unos a otros, en comunión unos con otros, en la efervescencia de la festividad son capaces de crear lo divino.

En este sentido, dos textos curiosos son característicos. En uno, Durkheim describe las escenas de exaltación de los australianos de las sociedades primitivas, y el otro alude a la Revolución Francesa, posible creadora de religión. He aquí el texto acerca de los australianos:

"Desde la caída de la noche se realizaban toda clase de procesiones, danzas y cantos a la luz de las antorchas; y la efervescencia general también se acentuaba. En un momento dado, doce ayudantes tomaron cada uno una suerte de gran antorcha encendida, y uno de ellos, sosteniendo la suya como una bayoneta, cargó sobre un grupo de indígenas. Se paraban los golpes utilizando palos y lanzas. Hubo un desorden general. Los hombres saltaban, brincaban, lanzaban aullidos salvajes; las antorchas brillaban, y crepitaban al golpear cabezas y cuerpos, lanzando chispas en todas direcciones. El humo, las antorchas llameantes, esta lluvia de chispas, la masa de hombres que danzaba y aullaba, todo esto, afirman Spencer y Gillen (son los observadores de las sociedades australianas a los que se atiene Durkheim), formaba una escena de salvajismo de la que es imposible ofrecer una idea con palabras".

"Es concebible que, llegado a este estado de exaltación, el hombre ya no se conozca. Como se siente dominado y arrastrado por una suerte de poder exterior que le induce a pensar que ha actuado de distinto modo que en un período normal, naturalmente tiene la impresión de que ya no es él mismo. Cree haberse convertido en un ser nuevo: los adornos que amontona sobre si, las máscaras con que recubre su rostro representan materialmente esta transformación interior, más de lo que contribuyen a determinarla. Y como al mismo tiempo todos sus compañeros se sienten igualmente transfigurados y traducen su sentimiento con sus gritos, sus gestos, su actitud, todo ocurre como si el individuo estuviese transportado realmente a un mundo especial, por completo distinto de aquel en que vive habitualmente, un medio completamente poblado de fuerzas de excepcional intensidad, que lo invaden y lo metamorfosean. ¿Cómo es posible que las experiencias de este tipo, sobre todo cuando se repiten diariamente durante semanas, no creen en él la convicción de que, en efecto, existen dos mundos heterogéneos e incomporables entre sí? Uno de ellos es el mundo en que arrastra penosamente su vida cotidiana; por el contrario, no puede penetrar en el otro sin entrar al mismo tiempo en relaciones con potencias extraordinarias que lo galvanizan hasta el frenesí. El primero es el mundo profano, el segundo es el mundo de las cosas sacras" (*Les Formes élémentaires da la vie religieuse*, págs. 311-313).

A mi juicio, este texto es la expresión más categórica de la visión de Durkheim. Imaginemos una multitud en una ceremonia que participa simultáneamente de la fiesta y del culto, individuos relacionados entre sí por prácticas comunes, por

actos semejantes, danzando y aullando. La ceremonia, actividad colectiva, saca de sí mismo a cada individuo; lo lleva a participar en la fuerza del grupo; suscita en el individuo el sentimiento de algo que carece de denominador común con la vida cotidiana, "que arrastra penosamente". Esa cosa extraordinaria, inmanente y trascendente al mismo tiempo, es por cierto la fuerza colectiva; es también algo sacro. Estos fenómenos de efervescencia son el ejemplo mismo del proceso psicosocial que determina el nacimiento de las religiones.

Durkheim alude un poco antes al culto revolucionario. En la época de la Revolución Francesa, los individuos estaban poseídos de una suerte de entusiasmo religioso. Las palabras nación, libertad y revolución estaban saturadas de un valor sacro, comparable al que observamos en el *churinga* de los australianos.

"Esta aptitud de la sociedad para erigirse en dios o para crear dioses en ninguna parte fue tan visible como durante los primeros años de la Revolución. En efecto, en ese momento, bajo la influencia de un entusiasmo general, algunas cosas, por naturaleza puramente laicas, fueron transformadas por la opinión pública en cosas sacras: la Patria, la Libertad, la Razón. Se tendió al establecimiento de una religión que tenía su dogma, sus símbolos, sus altares y sus fiestas. El culto de la Razón y del Ser supremo trató de aportar una suerte de satisfacción oficial a estas aspiraciones espontáneas. Es verdad que esta renovación religiosa tuvo efímera duración. Pero ocurrió que el entusiasmo patriótico que inicialmente poseía a las masas fue debilitándose por sí mismo. Al desaparecer la causa, no podía mantenerse el efecto. Pero pese a la brevedad de la experiencia, ésta conserva todo su interés sociológico. En todo caso, en el curso de una experiencia dada, la sociedad y sus ideas esenciales se convirtieron, directamente y sin transfiguración de ningún tipo, en objeto de un verdadero culto" (pág. 305-306).

Pero habrá otras conmociones, y llegará el momento en que las sociedades modernas se sentirán poseídas nuevamente por el delirio sagrado, y de éste surgirán nuevas religiones. (El recuerdo de las ceremonias hitlerianas en Nuremberg nos incita a agregar: ¡lamentablemente!)

Bergson concluye con la frase siguiente su obra *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, "El universo es una máquina de fabricar dioses". Durkheim habría dicho: las sociedades son máquinas de fabricar dioses. Pero para que este esfuerzo de creación tenga éxito, es necesario, que los individuos escapen de la vida cotidiana, salgan de sí mismos, y

se sientan poseídos por el fervor que reconoce su causa y su expresión en la exaltación de la vida colectiva.[7]

Así, la interpretación sociológica de la religión tiene dos formas en Durkheim. Una destaca la idea de que, en el totemismo, los hombres adoran sin saberlo a su propia sociedad, o aún de que lo sacro adhiere ante todo a la fuerza colectiva e impersonal que es una representación de la propia sociedad. De acuerdo con la otra interpretación, las sociedades se ven impulsadas a crear dioses o religiones cuando se encuentran en el estado de exaltación que resulta de la extrema intensidad de la propia vida colectiva. En las tribus australianas, esta exaltación se manifiesta en el curso de ceremonias que podemos observar aún hoy. Sin hacer de la idea una teoría rigurosa. Durkheim sugiere que en las sociedades modernas se manifiesta este fenómeno en ocasión de las crisis políticas y sociales.

A partir de estas ideas fundamentales, Durkheim desarrolla una interpretación de las ideas de alma, espíritu, dios, y procura seguir la elaboración intelectual de las representaciones religiosas. La religión implica un conjunto de creencias. y éstas a su vez se expresan con palabras, es decir, adoptan la forma de un pensamiento cuya sistematización llega más o menos lejos. Durkheim procura determinar hacia dónde se orienta la sistematización totémica. Quiere mostrar al mismo tiempo los límites de la sistematización del totemismo, y también el posible paso del universo totémico a los universos de las religiones más tardías.

Además, Durkheim destaca la importancia de dos clases de fenómenos sociales, los símbolos y los ritos. Muchas de las formas de conducta social se dirigen no tanto a las cosas mismas como a los símbolos de las cosas. En el totemismo, las prohibiciones no se aplican sólo a los animales o a las plantas totémicas, sino también a los objetos que sirven de representación a los animales o las plantas. Asimismo, hoy nuestras formas de conducta social se dirigen cotidianamente no sólo

[7] Bergson escribe: "La humanidad gime, casi aplastada bajo el peso de sus propios progresos. No comprende claramente que su porvenir depende de ella. Ante todo, le corresponde determinar si quiere continuar viviendo. Luego, debe preguntarse si sólo quiere vivir, o realizar además el esfuerzo necesario para que sobre este planeta refractario cumpla la función esencial del Universo, que es una máquina de fabricar dioses" (H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, París, P.U.F., 1965, 140ª edición, pág. 338).

a las cosas mismas, sino a los símbolos de estas cosas. He aludido a la bandera, símbolo de la patria. La llama bajo el Arco de Triunfo es otro símbolo. Las manifestaciones públicas favorables o contrarias a tal o cual política son también actos dirigidos tanto a los símbolos como a las cosas.

Durkheim creó una detallada teoría de los ritos, destacando sus diferentes tipos y sus funciones generales. Distingue tres clases de ritos. Los ritos negativos, los ritos positivos y los ritos a los que denomina expiatorios. Los ritos negativos son esencialmente las prohibiciones: prohibición de comer, de tocar, que se desarrollan en el sentido de todas las prácticas religiosas ascéticas. En cambio, los ritos positivos son ritos de comunión que se orientan, por ejemplo, hacia el aumento de la fecundidad. Las prácticas de consumación figuran entre los ritos positivos. Durkheim estudia también los ritos miméticos o ritos representativos, que tienden a imitar las cosas que se desea provocar. Todos estos ritos, tanto los negativos como los positivos o expiatorios, tienen una fundamental función social. Su fin es mantener la comunidad, renovar el sentimiento de afiliación al grupo, alimentar la creencia y la fe. Una religión vive únicamente gracias a las prácticas, los símbolos de las creencias y el modo de renovarlos.

Finalmente, Durkheim extrae del estudio del totemismo una teoría sociológica del conocimiento. En efecto, no se limita a tratar de comprender las creencias y las prácticas de las tribus australianas, y también procura comprender los modos de pensamiento que están vinculados con las creencias religiosas. La religión no es sólo el núcleo primitivo donde se originan, por vía de diferenciación, reglas morales y reglas religiosas en sentido estricto; es también el núcleo primitivo donde se origina el pensamiento científico.

A mi juicio, esta teoría sociológica del conocimiento incluye tres proposiciones:

1. Las formas primitivas de clasificación están vinculadas con las imágenes religiosas del universo extraído de las representaciones que las sociedades tienen de sí mismas y de la dualidad del mundo profano y del mundo religioso o sacro. Durkheim apoya esta tesis en cierto número de ejemplos:

"Puede afirmarse que jamás habríamos pensado reunir a los seres del universo en grupos homogéneos, denominados géneros, si no hubiésemos tenido ante los ojos del ejemplo de las sociedades humanas, y aún si no hubiésemos comenzado convirtiendo a las propias cosas en miembros de la sociedad humana, de modo que los agrupamientos humanos y los agru-

pamientos lógicos comenzaran confundiéndose. Por otra parte, una clasificación es un sistema cuyas partes están organizadas de acuerdo con un orden jerárquico. Hay caracteres dominantes, y otros subordinados a los primeros; las especies y sus propiedades distintivas dependen de los géneros y los atributos que las definen. O aún pueden afirmarse que se concibe a las diferentes especies de un mismo género situándolas a todas en el mismo nivel" (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pág. 210).

En general, el tema de Durkheim es que hemos clasificado a los seres del universo en grupos denominados géneros porque teníamos el ejemplo de las sociedades humanas. Las sociedades humanas son tipos de agrupamientos lógicos dados inmediatamente a los individuos. Extendemos a las cosas de la naturaleza la práctica del agrupamiento, porque pensamos el mundo a imagen de la sociedad.

Se elaboran las clasificaciones. los caracteres dominantes y los caracteres subordinados imitando a la jerarquía que existe en la sociedad. La idea de jerarquía, necesaria para la clasificación lógica de los seres y las especies. en efecto sólo puede ser extraída de la sociedad misma. "Ni el espectáculo de la naturaleza física ni el mecanismo de las asociaciones mentales podrían suministrarnos esa idea. La jerarquía es exclusivamente una cosa social. Sólo en la sociedad existen superiores, inferiores e iguales. Por consiguiente, aunque los hechos no representasen una demostración tan cabal. el mero análisis de estas ideas bastaría para revelar su origen. Las hemos tomado de la sociedad para proyectarlas luego en nuestra representación del mundo. La sociedad ha suministrado la trama sobre la cual trabaja el pensamieto lógico" (*Ibid.*. pág. 211).

2. Durkheim afirma que una idea como la de causalidad proviene de la sociedad y sólo de ella. La experiencia de la vida colectiva origina la idea de fuerza. La sociedad suscita en los hombres la concepción de una fuerza superior a la de los individuos.

3. Finalmente, Durkheim se esfuerza por demostrar que la teoría sociológica del conocimiento, según él la esboza, ofrece el medio de superar la oposición entre el empirismo y el apriorismo, esa antítesis célebre de la filosofía enseñada en los claustros, y que él había aprendido en el liceo, en un curso de filosofía quizá bastante semejante al que continúa enseñándose hoy.

El empirismo es la doctrina de acuerdo con la cual las categorías, y en general los conceptos, surgen directamente de la experiencia sensible; mientras que, de acuerdo con el aprio-

rismo, los conceptos o las categorías están dados en el espíritu humano mismo. Ahora bien, afirma Durkheim, el empirismo es falso porque no puede explicar cómo los conceptos o las categorías se originan en los datos sensibles, y el apriorismo es falso porque nada explica, puesto que sitúa en el espíritu humano, como un dato irreductible y primero, lo mismo que es necesario explicar. La síntesis será resultado de la intervención de la sociedad.

El apriorismo ha comprendido con acierto que las sensaciones no pueden suscitar los conceptos o las categorías, y que en el espíritu humano hay algo más que los datos sensibles. Pero ni el apriorismo ni el empirismo han percibido que esta cosa, formada simplemente por los datos sensibles, debe tener un origen y suponer una explicación. La vida colectiva es el factor que permite explicar los conceptos y las categorías. Como lo afirmaba la teoría racionalista, los conceptos son representaciones impersonales porque son representaciones colectivas. El pensamiento colectivo tiene distinta naturaleza que el pensamiento individual, y los conceptos son representaciones que se imponen a los individuos porque son representaciones colectivas. Además, en tanto que representaciones colectivas, los conceptos exhiben inmediatamente un carácter de generalidad. En efecto, la sociedad no se interesa en los detalles y las singularidades. Es el mecanismo mediante el cual las ideas llegan a la generalidad y encuentra al mismo tiempo la autoridad característica de los conceptos y las categorías. "Los conceptos expresan el modo en que la sociedad se representa a las cosas" (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pág. 626).

La ciencia tiene autoridad sobre nosotros porque la sociedad en que vivimos así lo quiere. "Es necesario que los conceptos, aún en los casos en que están construidos de acuerdo con todas las reglas de la ciencia, deriven su autoridad únicamente de su valor objetivo. No basta que sean verdaderos para que se los crean. Si no armonizan con las restantes creencias, las diferentes opiniones, en una palabra con el conjunto de las representacioes colectivas, serán negados; se cerrarán los espíritus; por lo tanto, será como si no existiesen. Si hoy en general basta que lleven la estampilla de la ciencia para gozar de una suerte de crédito privilegiado, es porque tenemos fe en la ciencia. Pero esta fe no difiere esencialmente de la fe religiosa. El valor que atribuimos a la ciencia depende en suma de la idea que nos forjamos colectivamente de su naturaleza y de su papel en la vida; es decir, que expresa un estado de opinión. Ocurre que, en efecto, todo en la vida social, aún la ciencia, reposa en la opinión. Sin duda, podemos tomar la opi-

nión como objeto de estudio y desarrollar la ciencia correspondiente; en esto consiste principalmente la sociología. Pero la ciencia de la opinión no forja la opinión; sólo puede dilucidarla, hacerla más consciente de sí. De ese modo, es verdad, puede determinar su modificación; pero la ciencia continúa dependiendo de la opinión en el momento en que parece dictarle la ley; pues de la opinión extrae la fuerza necesaria para actuar sobre la opinión" (págs. 625-626).

Así, todas las demostraciones carecerían de eficacia si, en una sociedad dada, desapareciese la fe en la ciencia. Esta tesis es simultáneamente evidente y absurda. Es evidente que las demostraciones dejarán de convencer el día en que los hombres ya no crean en el valor de las demostraciones. Pero las proposiciones no dejarán de ser válidas, aún suponiendo que los hombres decidan creer que lo blanco es negro o que lo negro es blanco. Si se trata del hecho psicológico de la creencia, Durkheim evidentemente tiene razón; si se trata del hecho lógico o científico de la verdad, me parece evidente que está equivocado.



En el curso de este estudio, he multiplicado las citas porque desconfiaba de mí mismo. En efecto, experimento cierta dificultad para introducirme en el modo de pensamiento de Durkheim, probablemente porque carezco de la simpatía necesaria para la comprensión.

Durkheim afirma que la sociedad es al mismo tiempo real e ideal, y que es esencialmente creadora de ideal. Ahora bien, si considero a la sociedad como una colección de individuos, por ejemplo el clan australiano —pues la sociedad, en tanto que realidad sensible, aprehensible desde el exterior, está formada de individuos y de los objetos que ellos utilizan— compruebo ciertamente que esta sociedad, realidad natural, en efecto puede *favorecer* el surgimiento de creencias. Es difícil imaginar las prácticas religiosas de individuos solitarios. Más aún, todos los fenómenos humanos exhiben una dimensión social y la religión, sea ella la que fuere, no es concebible al margen de los grupos en los que nació o de las comunidades denominadas iglesias. Pero si agregamos que la sociedad como tal no sólo es real, sino ideal, y que, en la medida en que los individuos la adoran, adoran una realidad trascendente, en ese caso sigo con dificultad el desarrollo del pensamiento, pues si la religión consiste en amar a una sociedad concreta, sensible, como tal, este amor me parece idólatra; y en este caso,

la religión es una representación alucinatoria. exactamente en el mismo grado que en la interpretación animista o naturista.

O bien la sociedad a la cual se dirige el culto religioso es la sociedad concreta, sensible, formada por individuos, y tan imperfecta como los propios individuos; en ese caso, los individuos que la adoran son víctimas de representaciones alucinatorias, exactamente como si adorasen a las plantas, los animales, los espíritus o a las almas. Si se considera a la sociedad una realidad natural, Durkheim no "salva" el objeto de la religión, del mismo modo que no lo hace ninguna otra interpretación. O bien la sociedad considerada por Durkheim no es la sociedad real, sino una sociedad distinta de la que podemos observar, y en ese caso salimos del totemismo y entramos en una suerte de religión de la humanidad en el sentido de Augusto Comte. La sociedad hacia la cual se dirige la adoración religiosa ya no es una realidad concreta, sino una realidad ideal que representa lo que hay de ideal y perfectamente realizado en la sociedad real. Pero en ese caso, la sociedad no justifica la idea de lo sacro; es la idea de lo sacro conferida al espíritu humano, la que transfigura a la sociedad. del mismo modo que puede transformar cualquier realidad. Durkheim afirma que la sociedad crea religión cuando está en efervescencia. Se trata aquí simplemente de una circunstancia concreta. Se coloca a los individuos en un estado psíquico tal que sienten fuerzas impersonales, al mismo tiempo inmanentes y trascendentes, y esta interpretación de la religión se reduce a una explicación causal, de acuerdo con la cual la efervescencia social es *favorable* a la aparición de la religión. Pero nada queda de la idea de que la interpretación sociológica de la religión permite salvar el objeto de ésta, demostrando que el hombre adora lo que merece ser adorado. Y aún es un error hablar de la sociedad en singular, pues de acuerdo con el propio Durkheim sólo hay *sociedades*. Desde luego, si las sociedades son el objeto del culto, sólo existen religiones tribales o nacionales. En este caso, la esencia de la religión sería inspirar a los hombres una fanática adhesión a grupos parciales. y consagrar la adhesión de cada individuo a una colectividad, y al mismo tiempo su hostilidad a otra.

En definitiva, me parece realmente inconcebible definir la *esencia* de la religión por la adoración que el individuo consagra al grupo pues, por lo menos a mi entender, la adoración del orden social es precisamente la esencia de la impiedad. Afirmar que el objeto de los sentimientos religiosos es la sociedad transfigurada. no es salvar sino degradar la experiencia humana que la sociología quiere explicar.

LES RÈGLES DE LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE (1895)

En el curso del análisis de los temas y las ideas fundamentales de las tres grandes obras de Durkheim, llama la atención la similitud de los métodos utilizados y de los resultados obtenidos. Tanto en *De la Division du travail social* como en *Le Suicide* o *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, el desarrollo del pensamiento de Durkheim es el mismo: al comienzo, una definición del fenómeno; luego, en una segunda etapa, la refutación de las interpretaciones anteriores; finalmente, en el final de la obra. una explicación propiamente sociológica del fenómeno considerado. La similitud llega aún más lejos. En los tres libros. las interpretaciones anteriores a la de Durkheim, refutadas en debida forma, tienen el mismo carácter. Se trata de interpretaciones individualistas y racionalistas, del tipo que hallamos en las ciencias económicas. En la *División du travail social*, Durkheim desecha la interpretación del progreso hacia la diferenciación mediante los mecanismos de la psicología individual; demuestra que no es posible explicar la diferenciación social mediante el esfuerzo encaminado a obtener un aumento de la productividad, o mediante la búsqueda del placer o la felicidad, o mencionando el deseo de superar el hastío. En *Le Suicide*, la explicación desechada es la individualista y psicológica, que alude a la locura o el alcoholismo. Finalmente, en *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, las interpretaciones que Durkheim refuta son las del animismo y el naturismo, que también son esencialmente individualistas y psicológicas.

En los tres casos. la explicación que Durkheim obtiene es esencialmente sociológica, pero lo objetivo presenta quizá un sentido un tanto distinto de una obra a otra. En la *Division du travail social* la explicación es sociológica, porque propone la prioridad de la sociedad sobre los fenómenos individuales. Sobre todo, se destaca el volumen y la densidad de la población como causas de la diferenciación social y de la solidaridad orgánica. En *Le Suicide*, el fenómeno social que le permite explicar el suicidio es lo que él mismo denomina la corriente suicidógena, o tendencia social al suicidio, que se encarna en tales o cuales individuos, a causa de circunstancias de orden individual. Finalmente, cuando se trata de la religión, la explicación sociológica tiene un doble carácter. Por una parte. la exaltación colectiva provocada por el agrupamiento de individuos en un mismo lugar determina la aparición del fenómeno religioso e inspira el sentido de lo sacro;

por otra parte, sin saberlo, los individuos adoran a la propia sociedad.

Según la concibe Durkheim. la sociología es el estudio de los *hechos esencialmente sociales*, y la explicación *sociológica* de estos hechos.

Les Règles de la méthode sociologique implica conferir forma abstracta a la práctica de los dos primeros libros: *De la Division du travail social*, concluida en 1894 y en *Le Suicide*, pocos años posterior.

La concepción de Durkheim acerca de la sociología se funda en una teoría del *hecho social*. El objetivo de Durkheim es demostrar que puede y debe existir una sociología que sea una ciencia objetiva, conforme al modelo de las restantes ciencias, y cuyo objeto sería el hecho social. Para que haya una sociología, son necesarias dos cosas: por una parte, es necesario que el objeto de esta ciencia sea específico, es decir que se distinga de los objetos de todas las demás ciencias. Por otra parte, es necesario que este objeto pueda ser observado y explicado de modo semejante al que se utiliza con los hechos de todas las demás ciencias. Esta doble exigencia nos lleva a las dos fórmulas célebres, que generalmente constituyen el resumen del pensamiento de Durkheim: es necesario considerar los hechos sociales como cosas; la característica del hecho social, es que formula imposiciones a los individuos.

La primera fórmula ha sido muy discutida, como lo testimonia el libro de Jules Monnerot, *Les Faits sociaux ne sont pas des choses*, y exige un esfuerzo de comprensión.[8] El punto de partida es la idea de que no sabemos, en el sentido científico de la palabra saber, qué son los fenómenos sociales que nos rodean, en medio de los cuales vivimos y, aún podríamos decir, los hechos sociales que vivimos. No sabemos qué son el Estado, la soberanía, la libertad política, la democracia, el socialismo o el comunismo. Ello no significa que no tengamos cierta idea del asunto. Pero precisamente porque tenemos una idea imprecisa y confusa, importa considerar los hechos sociales como cosas; es decir, desembarazarnos de las ideas y los prejuicios que nos paralizan cuando queremos conocerlos científicamente. Es necesario observar desde fuera los hechos sociales, descubrirlos como descubrimos los hechos físicos. Como tenemos la ilusión de conocer las realidades sociales, importa que nos convenzamos de que no las conocemos inmediatamente.

[8] Jules Monnerot, *Les Faits sociaux ne sont pas des choses*, París, Gallimard, 1946.

En este sentido Durkheim afirma que es necesario considerar los hechos sociales como cosas. Las cosas son lo que está dado, lo que se ofrece o más bien se impone a la observación.

Esta fórmula: "Es necesario considerar los hechos sociales como cosas" desemboca en una crítica de la economía política, es decir en una crítica de las discusiones abstractas, de los conceptos del tipo del valor.[9] De acuerdo con Durkheim, todos

[9] Véase cómo E. Durkheim critica el método deductivo y abstracto de la economía clásica: "Stuart Mill afirma que el objeto de la economía política está representado por los hechos sociales producidos principal o exclusivamente con el fin de adquirir riquezas... Comprendida de ese modo, la sustancia de la economía política se forma no de realidades que podemos demostrar con el dedo, sino con simples posibilidades, concepciones puras del espíritu; a saber, hechos que el economista concibe como relacionados con el fin en cuestión, y según él mismo los concibe. ¿Se trata, por ejemplo, de estudiar lo que el economista denomina la producción? Pues cree que podrá enumerar sin más los principales agentes con ayuda de los cuales se realiza, y examinarlos uno tras otro. Por consiguiente, no ha reconocido su existencia observando de qué condiciones dependía la cosa que él estudia; pues en ese caso habría comenzado exponiendo las experiencias de donde extrajo esta conclusión. Si desde el comienzo de la investigación y en pocas palabras realiza esta clasificación, procede así porque la obtuvo mediante un simple análisis lógico. Parte de la idea de producción; al descomponerla, comprueba que implica lógicamente las ideas de fuerzas naturales, trabajo, instrumento o capital, y luego trata del mismo modo de estas ideas derivadas. La teoría económica más fundamental, la del valor, evidentemente ha sido elaborada según este mismo método. Si se estudiase el valor como debe estudiarse una realidad, se vería ante todo que el economista indica en qué puede reconocerse la cosa llamada de ese modo, para clasificar luego las especies, buscar mediante inducciones metódicas en función de qué causas varían, comparar finalmente estos diferentes resultados y deducir una fórmula general. Por lo tanto, podría elaborarse la teoría sólo cuando la ciencia hubiese avanzado bastante. Por el contrario, la hallamos desde el comienzo. Ocurre que, para elaborarla el economista se contenta con su propia meditación, con la conciencia de la idea que él se forja del valor, es decir, de un objeto que puede ser intercambiado; descubre que implica la idea de lo útil, lo raro, etc., y con estos productos de su análisis construye la definición. Sin duda, la confirma con algunos ejemplos. Pero cuando se piensa en los hechos innumerables que esta teoría debe explicar, ¿cómo podemos conceder el más mínimo valor demostrativo a los hechos, necesariamente muy escasos, que de ese modo aparecen

estos métodos padecen el mismo defecto fundamental. Parten de la falsa idea de que podemos comprender los fenómenos sociales partiendo del significado que les atribuimos espontáneamente, cuando el verdadero sentido de estos fenómenos puede ser descubierto únicamente mediante una exploración de tipo objetivo y científico.

De allí pasamos a una segunda interpretación de la fórmula: "Es un hecho social toda forma de hacer que puede ejercer sobre el individuo una presión exterior".

Reconocemos un fenómeno social en el hecho de que se impone al individuo. Y Durkheim ofrece una serie de ejemplos, por otra parte muy distintos, que muestran la pluralidad de los sentidos que reviste en su pensamiento el término de imposición. Hay imposición cuando en una asamblea o en una multitud, un sentimiento se impone a todos, o una reacción colectiva, por ejemplo la risa, se comunica a todos los presentes. Un fenómeno de esta naturaleza es típicamente social, porque su punto de apoyo y su sujeto es el conjunto del grupo, y no determinado individuo. Asimismo, la moda es un fenómeno social: cada uno se viste de cierto modo en determinado año, porque los otros hacen lo mismo. Un individuo no es el origen de la moda, es la sociedad misma la que se expresa en estas obligaciones implícitas y difusas. Durkheim cita aún el ejemplo de las corrientes de opinión, que impulsan al matrimonio, al suicidio, a una natalidad más o menos elevada, y las califica de estados del alma colectiva. Finalmente, las instituciones educacionales, el derecho, las creencias, tienen también como características la condición de ser dados fuera de cada uno y de imponerse a todos.

Durkheim reúne los fenómenos multitudinarios, las corrientes de opinión, las formas morales, la educación, el derecho o las creencias que los autores alemanes denominan espíritu objetivo, porque halla en todos la misma característica fundamental. Son generales porque son colectivos; son distintos de

---

citados al azar de la sugestión? Así, en economía política como en moral, la parte que corresponde a la investigación científica es muy limitada; y prevalece la parte otorgada al arte" (*Les Règles de la méthode sociologique*, págs. 24-28).

Esta crítica ha sido recogida por los economistas discípulos de Durkheim, por ejemplo Simiand, para oponerse a las construcciones de la economía pura neoclásica de las escuelas austríacas o de Walrass. No carece de relación con las críticas que el historicismo alemán dirigía ya a la economía clásica inglesa.

las repercusiones que suscitan en cada uno de los individuos; tienen como base el conjunto de la colectividad. Por consiguiente, es legítimo afirmar: "Es un hecho social todo modo de hacer, fijo o no, que puede ejercer sobre el individuo una presión exterior, o aún que es general para el ámbito de una sociedad dada, al mismo tiempo que tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales" (*Les Regles de la méthode sociologique*, pág. 14).

Tales son las dos proposiciones que sirven de base a la metodología de Durkheim; observar los hechos sociales como cosas, y reconocer el hecho social en la presión que ejerce. Estas dos proposiciones han sido objeto de interminables discusiones que, en considerable medida, se relacionan con el equívoco de los términos utilizados.

Si convenimos en afirmar que se llamará cosa a toda realidad que puede y debe observarse desde fuera, y cuya naturaleza no se conoce inmediatamente, Durkheim tiene perfecta razón para afirmar que es necesario observar los hechos sociales como cosas. En cambio, si el término implica que los hechos sociales no incluyen una interpretación diferente de la que es propia de los hechos naturales, o aún si sugiere que toda interpretación de la significación que los hombres atribuyen a los hechos sociales debe ser desechada por la sociología, estamos ante un error. Por lo demás, una regla tal se opondría a la práctica del propio Durkheim, pues en todos sus libros ha procurado aprehender el significado que los individuos o los grupos atribuyen a su modo de vivir, a sus creencias y a sus ritos. Lo que se llama comprender, es precisamente aprehender el significado interno de los fenómenos sociales. La interpretación moderada de la tesis de Durkheim, implica simplemente que este significado auténtico no se da inmediatamente, que debe ser descubierto o elaborado progresivamente.

El equívoco de la idea de imposición es doble. Por una parte, el término imposición suele tener un sentido más limitado que el que le atribuye Durkheim. En el lenguaje corriente, no se habla de imposición a propósito de la moda ni de las creencias a las cuales adhieren los individuos, en la medida misma en que, puesto que se interiorizan estas creencias, los individuos sienten, cuando suscriben a la misma fe que sus semejantes, que están expresándose. Dicho de otro modo, a mi juicio Durkheim utiliza de modo poco feliz el término de imposición en una acepción muy indefinida o muy vasta; lo cual no carece de inconvenientes, porque el lector se ve casi inevita-

blemente tentado de conservar sólo el sentido corriente de la palabra, cuando el que Durkheim le asigna es infinitamente más amplio.

Por otra parte, ¿la imposición es la esencia del fenómeno social o simplemente una característica exterior que permite reconocerlo? De acuerdo con el propio Durkheim, es válido el segundo término de la alternativa. Durkheim no pretende que la imposición sea la característica esencial de los hechos sociales en sí mismos, la ofrece sólo como el carácter exterior que permite reconocerlos. Sin embargo, es difícil evitar el deslizamiento del carácter exterior a la definición esencial. Desde luego, se ha discutido interminablemente para determinar si era justo o no definir el hecho social mediante la imposición. Personalmente, llego a la conclusión de que, si se toma la palabra imposición en el sentido amplio, y si se percibe en esta única característica un rasgo fácilmente visible, la teoría resulta al mismo tiempo menos interesante y menos vulnerable.

El debate acerca de los términos "cosas" e "imposición" ha sido tanto más intenso cuanto que, en su condición de filósofo, Durkheim es un conceptualista. Tiende a considerar los conceptos como realidades, o por lo menos a creer que la distinción de los géneros y las especies está inscrita en la realidad misma. Así, en su teoría de la sociología, los problemas de definición y de clasificación ocupan un lugar considerable.

En cada uno de sus tres grandes libros, Durkheim comienza por definir el fenómeno considerado. A su juicio. esta operación es esencial, pues se trata de *aislar* una categoría de hechos.

"Toda investigación científica se refiere a un grupo determinado de fenómenos que responden a una misma definición. La primera actividad del sociólogo debe ser definir las cosas que él trata, para que se sepa —y se sepa claramente— de qué está ocupándose. Es la primera y la más indispensable condición de toda prueba y de toda verificación. En efecto, puede controlarse una teoría sólo si se sabe reconocer los hechos que ella implica. Además, como el objeto mismo de la ciencia se constituye mediante esta definición inicial, dicha ciencia será o no una cosa, de acuerdo con el modo en que se realice esta definición" (*Les Règles de la méthode sociologique*, pág. 34).

Durkheim tiende siempre a pensar que una vez definida una categoría de hechos, será posible hallar una explicación y sólo una. Un efecto dado proviene siempre de una misma causa. Así, si hay varias causas de los suicidios o de los crímenes, ello responde al hecho de que hay varios tipos de suicidio o de crimen.

La regla de acuerdo con la cual es necesario proceder a formular definiciones es la siguiente: "No tomar jamás como objeto de la investigación más que un grupo de fenómenos definidos previamente por ciertos caracteres exteriores que le son comunes, e incluir en la misma investigación todos los fenómenos que responden a esta definición" (*Ibíd.*, pág. 35). Y Durkheim comenta así este precepto: "Por ejemplo, comprobamos la existencia de cierto número de actos, todos los cuales presentan este carácter exterior, y que una vez realizados determinan de parte de la sociedad esa reacción particular que denominamos la pena. Formamos con ellos un grupo *sui generis*, al que imponemos una rúbrica común; denominamos delito todo acto castigado, y hacemos del delito definido así el objeto de una ciencia especial, la criminología". Por consiguiente, lo que caracteriza a un delito, es que suscita en la sociedad una reacción denominada sanción, que por sí misma revela que la conciencia colectiva se ha visto lesionada por el acto al que se atribuye carácter culpable. Serán delitos los actos que presenten este carácter exterior, en el sentido de que una vez ejecutados, determinan de parte de la sociedad la reacción especial que denominamos castigo.

Este método no deja de suscitar problemas. Durkheim parte de la idea de que conviene definir los hechos sociales por rasgos exteriores fácilmente reconocibles, con el fin de evitar los prejuicios a los preconceptos. Por ejemplo, el delito, en tanto que hecho social, es un acto que evoca una sanción. Si no se da esta definición como esencial, no hay ninguna dificultad; se trata de un procedimiento cómodo para reconocer cierta categoría de hechos. Pero si, una vez que se ha formulado esta definición, se aplica un pretendido principio de causalidad y se afirma que todos los hechos de esta categoría tienen una causa determinada y una sola, sin advertirlo siquiera se supone implícitamente que la definición extrínseca equivale a una definición intrínseca, y se postula que todos los hechos incluidos en la categoría responden a una misma causa. Mediante un procedimiento de este tipo, en su teoría de la religión Durkheim pasa de la definición de la religión por lo sacro a la concepción según la cual no hay diferencia fundamental entre el totemismo y las religiones de salvación, y llega a sugerir que toda religión consiste en adorar a la sociedad.

El peligro de este método es doble: sustituye, prácticamente sin advertirlo, una definición extrínseca mediante signos exteriores fácilmente reconocibles, por una definición intrínseca; y presupone arbitrariamente que todos los hechos clasificados en la categoría tienen inevitablemente una sola y misma causa.

En el problema religioso se advierte inmediatamente el alcance de estas dos reservas o críticas. Puede ocurrir que en la religión totémica los creyentes adoren a la sociedad sin cobrar conciencia de ello. No puede deducirse de ese hecho que la significación esencial de la creencia religiosa sea la misma en la religión de salvación. La identidad de naturaleza entre los diferentes hechos clasificados en una misma categoría, definida mediante rasgos extrínsecos, está implicada por la filosofía conceptualista de Durkheim; pero no es evidente.

Esta tendencia a representarse los hechos sociales como pasibles de ser clasificados en géneros y en especies aparece en el capítulo IV consagrado a las reglas relativas a la constitución de tipos sociales. La clasificación de las sociedades en Durkheim se funda en el principio de que las sociedades difieren por el grado de complejidad. El punto de partida es el conglomerado más simple, llamado horda por Durkheim. Este grupo, que es quizás una realidad histórica, o quizá simplemente una ficción teórica, se resuelve inmediatamente en individuos yuxtapuestos de modo por así decirlo atómico. En el reino social, la horda puede compararse al protozoario en el reino animal. Después de la horda viene el clan, formado por varias familias. Pero, de acuerdo con Durkheim, las familias son históricamente posteriores al clan y no constituyen segmentos sociales. El clan es la sociedad más simple conocida históricamente, y está formada por una reunión de hordas. Para clasificar a las restantes sociedades, basta aplicar el mismo principio. Las sociedades polisegmentarias simples, como las tribus kabilas, estarán formadas por una pluralidad de clanes yuxtapuestos. Las sociedades polisegmentarias compuestas simplemente serán sociedades, del tipo de las confederaciones iroquesas, en las cuales los segmentos, en lugar de estar yuxtapuestos simplemente, aparecen organizados en un conjunto social de tipo superior. Las sociedades polisegmentarias compuestas doblemente son resultado de la yuxtaposición o la fusión de sociedades polisegmentarias compuestas simplemente; pertenecen a este tipo la ciudad griega y la ciudad romana.

Esta clasificación supone la existencia de unidades sociales simples cuya suma determina la aparición de los diversos tipos sociales. De acuerdo con esta concepción, cada sociedad estará definida por el grado de complejidad, y este criterio del grado de complejidad permitirá determinar la naturaleza de una sociedad sin referirse a las fases históricas del tipo de las etapas del desarrollo económico.

Por otra parte, Durkheim indica que una sociedad —piensa en la sociedad japonesa— puede absorber cierto desarrollo

económicos de origen exterior sin que se modifique su naturaleza fundamental. La clasificación de los géneros y las especies sociales es radicalmente distinta de la determinación de las fases del desarrollo económico o histórico.

Los sociólogos del siglo XIX. Augusto Comte y Marx, habían procurado determinar los principales momentos del devenir histórico y las fases del desarrollo intelectual, económico y social de la humanidad. De acuerdo con Durkheim, estas tentativas no llevan a nada. Por el contrario, es posible establecer una clasificación científicamente válida de los géneros y las especies de sociedades, adhiriendo a un criterio que refleje la estructura de la sociedad dada: el número de segmentos yuxtapuestos en una sociedad compleja y el modo de combinar estos segmentos.

Las teorías de la definición y la clasificación de los géneros y las especies permiten distinguir lo normal y lo patológico, y nos llevan a la teoría de la explicación.

La distinción entre lo normal y lo patológico, desarrollada en el capítulo II de las *Règles de la méthode sociologique*, representan un papel importante en el pensamiento de Durkheim. A mi juicio, esta distinción será hasta el fin de su carrera uno de los fundamentos de su pensamiento, pese a que ya no la utilizó tan frecuentemente en su último período, el de las *Formes élémentaires de la vie religieuse.*

La importancia de esta distinción se relaciona con las intenciones reformistas de Durkheim. Su voluntad de consagrarse a la ciencia pura no le impedía afirmar que la sociología no valía una hora de esfuerzo si no permitía mejorar a la sociedad. Tenía la esperanza de fundar consejos para la acción en un estudio objetivo y científico de los fenómenos. La distinción entre lo normal y lo patológico es precisamente uno de los pasos intermedios entre la observación de los hechos y los preceptos. Si un fenómeno es normal, no hay motivo para que querramos eliminarlo, aunque nos choque moralmente; en cambio, si es patológico, disponemos de un argumento científico para justificar los proyectos de reforma.

Para Durkheim, el fenómeno es normal cuando aparece de manera general en una sociedad de cierto tipo, en cierta fase de su devenir. Por consiguiente, el delito es un fenómeno normal, o más exactamente puede afirmarse que cierta tasa de delitos es un fenómeno normal. Así, se define la normalidad mediante la generalidad; pero como las sociedades son diferentes, es imposible conocer la generalidad de modo abstracto y universal. Se considerará normal el fenómeno que hallamos

más a menudo en una sociedad de un tipo dado, en un momento dado de su devenir. Esta definición de la normalidad no excluye que subsidiariamente, se procure explicar la generalidad, es decir que uno se esfuerce por descubrir la causa que determina la frecuencia del fenómeno considerado. Pero el signo primero y decisivo de la normalidad de un fenómeno, es simplemente su frecuencia.

Del mismo modo que la normalidad se define por la generalidad, la explicación se define para Durkheim de acuerdo con la causa. Explicar un fenómeno social es buscar su causa eficiente, es definir el fenómeno antecedente que lo produce de manera inevitable. Subsidiariamente, una vez establecida la causa de un fenómeno, podemos buscar también la función que cumple, la utilidad que exhibe. Pero la explicación funcionalista tiene carácter teleológico, y por lo tanto debe subordinarse a la búsqueda de la causa eficiente. Pues, "revelar en qué es útil un hecho no es explicar cómo se originó, ni cómo es lo que es. Los servicios que presta suponen las cualidades específicas que lo caracterizan, pero no lo crean. Nuestra necesidad de las cosas no puede determinar que ellas sean de este modo o de aquél, y por consiguiente no es esta necesidad el factor que puede extraerlas de la nada y conferirles el ser" (*Les Règles de la méthode sociologique*, pág. 90).

Debemos buscar las causas de los fenómenos sociales en el medio social. Debe buscarse la causa de los fenómenos que la sociología quiere explicar en la estructura de la sociedad dada. "En la naturaleza de la sociedad misma debemos ir a buscar la explicación de la vida social" (pág. 101), o también: "Debe buscarse el origen primero de todo proceso social de cierta importancia en la constitución del medio social interno" (pág. 111).

La explicación de los fenómenos por el medio social se opone a la explicación histórica, de acuerdo con la cual debería buscarse en el pasado la causa de un fenómeno; es decir, en el sentido anterior de la sociedad. Durkheim cree que la explicación histórica no es una auténtica explicación científica. Afirma que podemos explicar un fenómeno social refiriéndolo a las condiciones concomitantes. Llega al extremo de afirmar que si el medio social no explica los fenómenos observados en un momento dado de la historia, será imposible establecer una relación de causalidad. En cierto modo, *la causalidad eficiente del medio social es para Durkheim la condición de existencia de la sociología científica.* Esta consiste en estudiar los hechos desde fuera, en definir rigurosamente los conceptos gracias a

los cuales aislamos las categorías de fenómenos, en clasificar las sociedades en géneros y en especies; finalmente, en el interior de una sociedad dada, en explicar un hecho particular por el medio social.

Se obtiene la prueba de la explicación mediante el método de las variaciones concomitantes:

"Disponemos de un solo medio para demostrar que un fenómeno es la causa de otro, y consiste en comparar los casos en que aparecen o faltan simultáneamente, y determinar si las variaciones que exhiben diferentes combinaciones de circunstancias testimonia que uno depende del otro. Cuando es posible producirlos artificialmente a voluntad del observador, el método es la experimentación propiamente dicha. Por el contrario, cuando no podemos producir los hechos a voluntad, y sólo logramos aproximarlos a la condición en que se producen espontáneamente, el método utilizado es el de la experimentación indirecta o método comparado" (pág. 124).

En el caso del suicidio, la aplicación de este método era particularmente simple. Durkheim se limitó a comparar las tasas de suicidio, en el seno de una misma sociedad o de sociedades muy próximas entre sí. Pero el método de las variaciones concomitantes puede y debe implicar la comparación de un mismo fenómeno, por ejemplo la familia o el delito, entre dos sociedades pertenecientes o no a la misma especie. El objetivo es seguir el desarrollo integral de un fenómeno dado, por ejemplo la familia o la religión, a través de todas las especies sociales. "Podemos explicar un hecho social de cierta complejidad sólo con la condición de que sigamos su desarrollo integral en todas las especies sociales. La sociología comparada no es una rama particular de la sociología misma, en tanto que deja de ser puramente descriptiva y aspira a explicar los hechos" (pág. 137).

En el caso de la religión, Durkheim se remonta a las formas elementales de la vida religiosa. No pretende seguir el desarrollo del fenómeno religioso a través de las especies sociales, pero se percibe de qué modo una sociología ideal que se inspire en este análisis partiría de una categoría de hechos definidos con la ayuda de rasgos exteriormente reconocibles, seguiría el desarrollo de la institución a través de las especies sociales, y culminaría así en una teoría general de un orden de hechos, o aún de las especies sociales. En términos ideales, es posible representarse una teoría general de la sociedad cuyo principio sería una filosofía conceptualista que implica una teoría de las categorías de hechos sociales, una concepción de los géneros y las especies de sociedades, y finalmente una doc-

trina de la explicación que vería en el medio social la causa determinante de los hechos sociales.

Esta teoría de la sociología científica tiene como fundamento una afirmación que aparece en el centro del pensamiento de Durkheim: por su naturaleza, la sociedad es una realidad distinta de las realidades individuales. Todo hecho social tiene como causa otro hecho social, y jamás un hecho de la psicología individual.

"Pero, se dirá, como los únicos elementos que forman la sociedad son los individuos, el origen primero de los fenómenos sociológicos no puede ser sino psicológico. Cuando se razona así, con la misma facilidad se puede llegar a la conclusión de que los fenómenos biológicos se explican analíticamente por los fenómenos inorgánicos. En efecto, es indudable que en la célula viva no hay más que moléculas de materia bruta. Pero están asociadas, y esta asociación es la causa de esos fenómenos nuevos que caracterizan a la vida, y de los cuales es imposible hallar ni siquiera el germen en ninguno de los elementos asociados. Es que un todo no es idéntico a la suma de sus partes, es algo distinto, cuyas propiedades difieren de las que hallamos en las partes que lo componen. La asociación no es, como se creyó un fenómeno, por sí mismo infecundo, que consiste simplemente en establecer relaciones exteriores entre los hechos adquiridos y las propiedades constituidas. Por el contrario, ¿no es la fuente de todas las novedades que se han producido sucesivamente en el curso de la evolución general de las cosas? ¿Qué diferencia hay entre los organismos inferiores y los restantes entre el ser vivo organizado y el simple plastidio, entre éste y las moléculas inorgánicas que lo forman, sino diferencias de asociación? En último análisis, todos estos seres se resuelven en elementos de la misma naturaleza; pero aquí estos elementos están yuxtapuestos, y allá asociados; aquí están asociados de un modo, y allá de otro. Aún tenemos derecho a preguntarnos si esta ley no es válida también para el mundo mineral, y si las diferencias que separan a los cuerpos inorgánicos no tienen el mismo origen. En virtud de este principio, la sociedad no es una simple suma de individuos, y por el contrario el sistema formado por su asociación representa una realidad específica de características propias. Sin duda, no puede producir resultados colectivos si no se dan las conciencias particulares; pero esta condición necesaria no es suficiente. Aún es necesario que estas conciencias estén asociadas, que se combinen, y que lo hagan de cierto modo;

de esta combinación resulta la vida social, y por consiguiente esta combinación explica la vida social. Al agruparse, penetrarse y fusionarse las almas individuales originan un ser, psíquico si se quiere, pero que forma una individualidad psíquica de un nuevo género. Por consiguiente, en la naturaleza de esta individualidad, y no en la naturaleza de las unidades componentes, debemos ir a buscar las causas próximas determinantes de los hechos que observamos en ella. El grupo piensa, siente y actúa de modo muy distinto que lo que harían sus miembros si estuviesen aislados. Por lo tanto, si se parte de estos últimos, será imposible comprender nada de lo que ocurre en el grupo. En una palabra, entre la psicología y la sociología hallamos la misma solución de continuidad que entre la biología y las ciencias fisicoquímicas" (*Les Règles de la méthode sociologique*, págs. 102-103).

Tal el centro del pensamiento metodológico de Durkheim. El hecho social es específico. Creado por la asociación de los individuos, por su naturaleza difiere de lo que ocurre en el nivel de las conciencias individuales. Los hechos sociales pueden ser objeto de una ciencia general, porque se distribuyen en categorías, y los propios conjuntos sociales pueden ser clasificados en géneros y en especies.

SOCIOLOGÍA Y SOCIALISMO

Para estudiar las ideas políticas de Durkheim, disponemos de tres series de cursos publicados después de su muerte. Pero Durkheim tenía la buena costumbre de redactar por extenso sus lecciones. De modo que estos textos expresan exactamente el pensamiento de su autor.

Estos cursos son los que dictó acerca del socialismo: *Le Socialisme*, publicado en 1928, que se ocupa sobre todo de Saint-Simon; el que fue publicado en 1950 con el título *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*; y finalmente los que se refirieron a la educación y los problemas pedagógicos.

Por su formación, Durkheim es un filósofo. Alumno de la Escuela Normal Superior alrededor de la década de 1880, le interesan apasionadamente, como a sus camaradas Lévy-Bruhl y Jaurès, lo que en esa época se denominaba la cuestión social, y que parecía un asunto más vasto que los simples problemas políticos.

Cuando comienza sus investigaciones, se propone el problema cuyo estudio lo llevará a escribir la *Division du travail*

social, en la siguiente forma: ¿Cuáles son las relaciones entre el individualismo y el socialismo? En el prefacio al curso acerca del socialismo, su sobrino Marcel Mauss recuerda este punto de partida teórico de las investigaciones de Durkheim. La relación entre estos dos movimientos de ideas —el socialismo y el individualismo— es, en efecto, en términos filosóficos el problema sociológico de la *División du travail social*.

El interrogante acerca de la relación entre el individualismo y el socialismo, o entre el individuo y el grupo, que lleva a Durkheim al tema del consenso, pertenece por otra parte a la tradición iniciada por Augusto Comte. En muchos aspectos, Durkheim guarda fidelidad a la inspiración del fundador del positivismo.

Durkheim propone en el punto de partida el carácter absoluto del pensamiento científico. Este último es la única forma de pensamiento válida en nuestra época. Ninguna doctrina moral o religiosa, por lo menos en su contenido intelectual, puede ser aceptada si no resiste la crítica de la ciencia. De acuerdo con una exigencia que estaba también en el origen de la doctrina positivista, Durkheim piensa que el único fundamento posible del orden social es un pensamiento de tipo científico.

Además, Durkheim critica a los economistas, y sobre todo a los economistas, liberales o teóricos, y lo hace de un modo fundamentalmente idéntico al que observamos en Augusto Comte. Ambos creen que la actividad económica es característica de las sociedades modernas, es decir de las sociedades industriales. Por lo tanto, la organización de la economía debe ejercer decisiva influencia sobre el conjunto de la sociedad. Pero no es posible crear el concurso de voluntades que es condición de la estabilidad social a partir de la rivalidad de los intereses individuales o de la armonía preestablecida entre dichos intereses. Asimismo, no es posible explicar una sociedad a partir de la conducta supuestamente racional de los sujetos económicos.

El problema social no es en primer término problema económico, es sobre todo un problema de consenso; es decir, de sentimientos comunes a los individuos, gracias a los cuales se atenúan los conflictos, se rechazan los egoísmos y se mantiene la paz. El problema social es un problema de socialización. Se trata de convertir al individuo en miembro de la colectividad, de inculcarle el respeto a los imperativos, las prohibiciones y las obligaciones, sin los cuáles sería imposible la vida colectiva.

El libro acerca de la división del trabajo es la primera respuesta de Durkheim al problema de las relaciones entre el individualismo y el socialismo, y esta respuesta se confunde con el descubrimiento de la sociología como ciencia. El problema social, el de las relaciones del individuo con el grupo, no debe resolverse en abstracto, por vía especulativa, sino por vía científica. Y la ciencia nos demuestra que no hay un solo tipo de relación entre el individuo y el grupo, sino tipos diferentes de integración, variables de una época a otra y de una sociedad a otra.

Sobre todo, hay dos tipos fundamentales de integración: la solidaridad mecánica, por semejanza, y la solidaridad orgánica, por diferenciación. Esta última, en la cual cada uno ejerce una función propia en una sociedad que es resultado del concurso necesario de individuos distintos, es prácticamente la solución, demostrada por vía científica, del problema de las relaciones entre el individualismo y el socialismo. De acuerdo con Durkheim, la ciencia misma nos explica por qué cierto tipo social determina la necesidad del individualismo. La autonomía de la voluntad y el margen de decisión individual son características de la solidaridad orgánica.

Por consiguiente, a los ojos de Durkheim el análisis de la solidaridad orgánica es la respuesta a un problema propiamente filosófico, el de las relaciones entre el individualismo y el socialismo. La sociedad en la cual domina la solidaridad orgánica permite que el individualismo se desarrolle en función de una necesidad colectiva y de un imperativo moral. En ella, la moral misma ordena a cada uno que se realice. De todos modos, la solidaridad orgánica propone dos problemas.

En la sociedad moderna, los individuos ya no son intercambiables, y cada uno puede realizar su propia vocación. No por ello es menos necesario que haya creencias comunes, aunque sólo sea la del respeto absoluto a la persona humana, para mantener la coexistencia pacífica de estos individuos diferenciados. Por consiguiente, es importante atribuir un contenido bastante amplio y suficiente autoridad a la conciencia colectiva, en una sociedad en la cual el individualismo se ha convertido en la ley suprema.

Toda la sociedad moderna en la cual domina la solidaridad orgánica implica riesgos de disgregación y anomia. En efecto, cuanto más la sociedad moderna alienta a los individuos a reivindicar el derecho de realizar su propia personalidad y de satisfacer sus propios deseos, más debe temerse que el individuo olvide las exigencias de la disciplina y acabe

por sentirse constantemente insatisfecho. Por grande que sea el lugar reservado al individualismo en la socieadd moderna, no hay sociedad sin disciplina, sin limitación de los deseos, sin desproporción entre las aspiraciones de cada uno y las satisfacciones posibles.

En este punto del análisis el sociólogo vuelve a hallar el problema del socialismo, y podemos comprender en qué sentido Durkheim es socialista, en qué sentido no lo es, o aún en qué sentido la sociología, según él la comprende, es el sustituto del socialismo. El pensamiento de Durkheim históricamente ha mantenido relaciones bastante estrechas con el pensamiento de los socialistas franceses de los últimos años del siglo XIX. De acuerdo con la opinión de Marcel Mauss, Durkheim inclinó el pensamiento de Jaurès en el sentido del socialismo, y le demostró la pobreza de las ideas radicales a las que aquél adhería en esa época. Es probable que la conversión de Jaurès al socialismo no sea consecuencia exclusiva de la influencia de Durkheim. Lucien Herr, bibliotecario de la Escuela Normal, desempeñó un papel directo y preponderante. No por ello es menos cierto que alrededor de los años 1885-1895 la concepción de Durkheim acerca del socialismo fue un elemento importante de la conciencia política francesa en los medios intelectuales de izquierda.

El curso que Durkheim consagró al socialismo es una parte de una empresa más amplia que él no completó. Se proponía realizar un estudio histórico del conjunto de las doctrinas socialistas, pero sólo preparó el curso acerca de los orígenes, es decir, esencialmente acerca de Saint-Simon.

Durkheim aborda este estudio con algunas ideas que iluminan su interpretación del socialismo. Aunque en cierto sentido es socialista —aún diría que es un verdadero socialista, de acuerdo con la definición que ofrece de este término— no es marxista. Y aún se opone en dos puntos esenciales a esta doctrina, según se la ha interpretado corrientemente:

Ante todo, no cree en la fecundidad de los medios violentos, y rehúsa considerar las luchas de clases, sobre todo los conflictos entre los obreros y empresarios, como un elemento esencial de la sociedad actual, y por lo tanto como el resorte del movimiento histórico. Como buen discípulo de Augusto Comte, para Durkheim los conflictos entre obreros y empresarios son la prueba de una desorganización o una anomia parcial de la sociedad moderna, que necesita ser corregida. De ningún modo anuncian el paso a un régimen social o económico fundamentalmente distinto. Por consiguien-

te. si como se piensa hoy, la lucha de clases y la violencia ocupan el primer plano en el pensamiento marxista, y si se conviene —lo que por otra parte representaría un procedimiento erróneo— en asimilar socialismo y marxismo, cabría afirmar que Durkheim está en las antípodas del socialismo.

El sociólogo tampoco es socialista en la medida en que muchos socialistas tienden a creer que la solución de los problemas de la sociedad moderna se originará en una reorganización económica. Ahora bien, para Durkheim el problema social no es tanto económico como moral, y también en este sentido está muy lejos del pensamiento marxista. Para Durkheim lo esencial del pensamiento socialista no está en el régimen de la propiedad privada, y ni siquiera en la planificación.

El socialismo de Durkheim es esencialmente el "socialismo" de Augusto Comte, que se resume en dos palabras fundamentales: *organización* y *moralización*. El socialismo es una organización mejor, es decir más consciente, de la vida colectiva, cuyo objeto y consecuencia sería integrar a los individuos en marcos sociales o en comunidades dotadas de autoridad moral, y por lo tanto capaces de cumplir una función educativa.

El curso acerca del socialismo lleva el subtítulo: *Su definición. Sus comienzos. La doctrina saintsimoniana.* Durkheim no distingue claramente lo que pertenece al propio Saint-Simon de lo que corresponde a Agustín Thierry o a Augusto Comte. Creo personalmente que atribuye al pensamiento de Saint-Simon muchos méritos, virtudes y cualidades de originalidad que pertenecen más bien a sus colaboradores. Pero no es eso lo que importa.

Lo esencial es la definición del socialismo y las semejanzas que Durkheim señala entre el saintsimonismo y la situación del socialismo a principios del siglo XIX. Durkheim siempre quiere definir una realidad social de manera objetiva. No se arroga el derecho, reivindicado por Max Weber, de elegir su definición de un fenómeno social. Se esfuerza por determinar desde afuera qué es ese fenómeno social, destacando los rasgos visibles. En este caso, ofrece una definición del socialismo a partir de los rasgos comunes a las doctrinas denominadas corrientemente socialistas. Así, escribe: "Se denomina socialista a toda doctrina que reclama la subordinación de todas las funciones económicas, o de algunas de ellas, actualmente dispersas, a los centros directores y conscientes de la sociedad" (*Le Socialisme*, pág. 25). O también: "El socialismo no se reduce a un problema de salario, o como se

ha dicho, de estómago. Es ante todo la aspiración a una reorganización del cuerpo social, cuyo efecto sería asignar un lugar diferente al aparato industrial en el conjunto del organismo, extrayéndolo de la sombra donde funciona automáticamente, llevándolo a un plano en que la conciencia lo ilumine y lo controle. Pero puede advertirse desde ahora que las clases inferiores no son las únicas que alientan esta aspiración, y que también la comparte el propio Estado, que a medida que la actividad económica se convierte en un factor más importante de la vida general, se ve impulsado por la fuerza de las cosas, y por necesidades fundamentales de la mayor importancia, a vigilar y a regular cada vez más las manifestaciones de dicha actividad" (*Ibíd.*, pág. 31).

Estos dos textos resumen bastante bien la concepción del socialismo en Durkheim. Durkheim establece una distinción rigurosa entre las doctrinas que él mismo denomina comunistas y las doctrinas a las que llama socialistas. Desde la Antigüedad, en todas las épocas de la historia hubo doctrinas comunistas. Estas doctrinas nacían de la protesta contra la desigualdad social y la injusticia. Soñaban con un mundo en que la condición de cada individuo fuera semejante a la de todos. Por consiguiente, no son características de un período histórico dado, como las doctrinas socialistas que aparecieron a comienzos del siglo XIX, al día siguiente de la Revolución Francesa. Lejos de considerar la actividad económica como fenómeno fundamental, procuran reducir al mínimo el papel de las riquezas. Muchas de ellas están inspiradas por una concepción ascética de la existencia. Por el contrario, las doctrinas socialistas destacan el carácter fundamental de la actividad económica. Muy lejos de desear el retorno a una vida simple y frugal y reclamar leyes suntuarias, buscan en la abundancia y el desarrollo de las cualidades productivas la solución de las dificultades sociales.

De acuerdo con Durkheim, las doctrinas socialistas no están definidas por la negación de la propiedad privada, ni por las reivindicaciones de los obreros, ni por el deseo de las clases superiores o los dirigentes del Estado en el sentido del mejoramiento de la condición de los desposeídos. El rechazo de la propiedad privada de ningún modo es característico del socialismo. La doctrina saintsimoniana implica una crítica de la herencia, pero Durkheim ve en esta crítica una suerte de confirmación del principio mismo de la propiedad privada. En efecto, si denominamos propiedad privada a la propiedad individual, ésta se encuentra justificada cuando pertenece a quien la adquirió. Así, la transmisión hereditaria contraría

el principio de la propiedad privada, pues en la herencia alguien recibe una propiedad cuya adquisición no ha merecido. En este sentido, afirma Durkheim, puede considerarse la crítica de la herencia como la aplicación lógica del principio de acuerdo con el cual la única propiedad legítima es la privada, es decir, la que el inividuo posee porque él mismo la adquirió.

Durkheim conviene en que las reivindicaciones obreras y los esfuerzos para mejorar la condición obrera forman parte de los sentimientos que inspiran a las doctrinas socialistas, pero sostiene que no son esenciales para la idea socialista. En todas las épocas hubo hombres inspirados por el espíritu de caridad o de compasión, que se preocuparon de la suerte de los miserables y quisieron mejorarla. Pero esta preocupación ante la desgracia ajena no es característica de las doctrinas socialistas ni de un momento dado de la historia social europea. Además, no se resolverá jamás "la cuestión social" mediante reformas económicas.

La Revolución Francesa ha sido un antecedente necesario del desarrollo de las doctrinas socialistas, cuyo origen podemos hallar en ciertos fenómenos del siglo XVIII. Se multiplican las protestas contra las desigualdades. Nace la idea de que es posible atribuir al Estado las más amplias funciones. Pero antes de la Revolución estas tesis se mantienen en estado embrionario, y falta lo esencial; es decir. la idea fundamental del socialismo: la concepción de una reorganización consciente de la vida económica.

Esta idea nace después de la Revolución, porque ésta trastornó el orden social y difundió el sentimiento de una crisis, induciendo a los hombres reflexivos a buscar las causas. Al trastornar el antiguo orden, la Revolución Francesa ha determinado que se cobrase conciencia del papel posible del Estado. Finalmente, la contradicción entre el aumento de la capacidad de producción y la miseria de la gran mayoría se manifestó claramente después de la Revolución Francesa. Los hombres descubrieron la anarquía económica. Transfirieron al orden económico, la protesta contra la desigualdad que antes aludía sobre todo a las desigualdades políticas. Confluyeron la aspiración igualitaria, favorecida por la Revolución, y la conciencia de la anarquía económica, fomentada por el esespectáculo de la industria naciente. Y esta conjunción de la protesta contra la desigualdad y de la conciencia de la anarquía económica originó las doctrinas socialistas, que tienden a reorganizar la sociedad a partir de la vida económica.

De acuerdo con su definición del socialismo, para Durkheim

la cuestión social es ante todo un problema de organización. Pero es también un problema de moralización. Y en un pasaje notable explica por qué las reformas inspiradas exclusivamente en el espíritu de caridad no pueden resolver el problema social:

"Si no nos engañamos, esta corriente de compasión y de simpatía, sucedáneo de la antigua corriente comunista, que reaparece generalmente en el socialismo actual, apenas es un elemento secundario. Lo completa, pero no lo constituye. Por consiguiente, las medidas que se adoptan para contenerla dejan intactas las causas que originaron el socialismo. Si las necesidades que se expresan en este último están fundadas, no se las atenderá otorgando algunas satisfacciones a estos vagos sentimientos de fraternidad. Ahora bien, observad lo que ocurre en todos los países de Europa. Por doquier inquieta lo que se denomina la cuestión social, y se realizan esfuerzos para hallar soluciones parciales. Sin embargo, casi todas las disposiciones adoptadas con ese fin están dedicadas exclusivamente a mejorar la suerte de las clases laboriosas; es decir, responden únicamente a las tendencias generosas que están en la base del comunismo. Parece creerse que lo más urgente y lo más útil es aliviar la miseria de los obreros, compensar mediante gastos de liberalidad y favores legales su triste condición. Se manifiesta la disposición a multiplicar los fondos de socorro, las subvenciones de toda clase, a ampliar todo lo posible el círculo de la caridad pública, a sancionar leyes que protejan la salud de los obreros, etc., con el fin de acortar la distancia que separa a las dos clases, y de ese modo disminuir la desigualdad. No se advierte, y por otra parte se trata de una experiencia que el socialismo vive permanentemente, que al proceder así se confunde lo secundario con lo esencial. Jamás será posible contener el socialismo o realizarlo demostrando una complacencia generosa hacia lo que aún queda del viejo comunismo. Dispensando los mayores cuidados a una situación que es permanente, no se aliviará en lo más mínimo la que es cosa de ayer. De este modo, no sólo se yerra el blanco que deberá tenerse presente, sino que, además, ni siquiera es posible alcanzar el objetivo que se persigue. Pues bien pueden crearse, en beneficio de los trabajadores, privilegios que neutralicen en parte los que tienen los patrones; o disminuir la duración de la jornada de trabajo, y aun elevar legalmente los salarios; de todos modos, no se logrará calmar los apetitos despertados, porque cobrarán nueva fuerza a medida que se los satisfaga. Esas exigencias carecen de límites posibles. Tratar de apaciguarlas sa-

tisfaciéndolas equivale a querer colmar el tonel de las Danaides. Si el problema social se formulase realmente en estos términos, tanto valdría declararlo insoluble" (*Le Socialisme*, págs. 78-79).

Este texto es notable, y tiene un sonido extraño hoy. Se sobreentiende que Durkheim no se opone a las reformas sociales, que no es hostil a la disminución de la jornada de trabajo o al aumento de los salarios. Pero el hecho revelador es la transformación del sociólogo en moralista. El tema fundamental es siempre el mismo: los apetitos de los hombres son insaciables; si no hay una autoridad moral que limite los deseos, los hombres se sentirán eternamente insatisfechos, porque siempre querrán obtener más de lo que pueden conseguir.

Hasta cierto punto Durkheim tiene razón. Pero no se ha formulado este interrogante propuesto por Éric Weil en su libro *Philosophie politique*: ¿El objetivo de la organización social es satisfacer a los hombres? La insatisfacción, ¿no forma parte de la condición humana, y de modo muy específico de la condición que caracteriza a la sociedad en que vivimos? [10]

Quizás a medida que se multipliquen las reformas sociales los hombres se sientan tan insatisfechos como lo estaban antes. Pero quizás esa insatisfacción sea menor, o exhiba un sesgo distinto. Además, ¿no podemos concebir que las insatisfacciones y las reivindicaciones son el resorte del movimiento histórico? No es necesario ser hegeliano para afirmar que las sociedades humanas se transforman porque los hombres se niegan a aceptar su situación, sea ella la que fuere. En este sentido, la insatisfacción no es necesariamente patológica. Y ciertamente, no lo es en sociedades como las nuestras, en que se debilita la autoridad de la tradición y no parece que el modo de vida acostumbrado se imponga ya a los hombres como una norma o un ideal. Si cada generación pretende vivir mejor que la anterior, la insatisfacción permanente que describe Durkheim será inevitable. El tonel de las Danaides o la roca de Sísifo son los mitos representativos de la sociedad moderna.

Pero si el problema social no puede resolverse mediante reformas, o mejorando la suerte de los hombres, ¿cuál es su característica específica en el mundo moderno?

Otrora, en todas las sociedades, las funciones económicas estaban subordinadas a poderes temporales y espirituales. Los poderes temporales tenían esencia militar o feudal, y los espirituales esencia religiosa. Hoy, en la sociedad industrial moderna, las

[10] Éric Weil, *Philosophie politique*, París, Vrin, 1956.

funciones económicas están abandonadas a sí mismas; ya no se las regulariza ni moraliza. Saint-Simon, agrega Durkheim, ha comprendido claramente que los antiguos poderes, de esencia militar o feudal, fundados en la imposición del hombre al hombre, ya no podían ser más que un estorbo para la sociedad moderna, pues eran incapaces de organizar y regularizar la vida industrial. Pero los primeros socialistas han cometido el error de creer que esta no subordinación de las funciones económicas a un poder social era característica de la sociedad moderna. Dicho de otro modo, al comprobar que los antiguos poderes no se adaptaban a la regularización necesaria de las funciones económicas, dedujeron de ello que esas funciones económicas debían quedar abandonadas a sí mismas, y que no necesitaban someterse a un poder. Tal la tendencia anárquica de ciertas doctrinas.

Para Durkheim, se trata de un error fundamental. Las funciones económicas necesitan someterse a un poder, y éste debe ser simultáneamente político y moral. Y el sociólogo descubre este poder político y moral necesario para regularizar la vida económica, no en el Estado o en la familia, sino en los agrupamientos profesionales.

El curso acerca del socialismo data de 1896. El año anterior había aparecido *Les Règles de la méthode sociologique*. Por consiguiente, este curso es contemporáneo de la primera parte de la carrera de Durkheim, de la *Division du travail social* y de *Le Suicide*. Durkheim recoge las ideas expuestas al final del primero de estos libros, las mismas que desarrollará más extensamente en el prefacio a la segunda edición de su tesis. La solución del problema social consiste en reconstruir los agrupamientos profesionales, denominados otrora corporaciones, con el fin de que ejerzan autoridad sobre los individuos, y al moralizarla regularicen la vida económica.

El Estado ya no es capaz de ejercer esta función, porque se encuentra demasiado lejos de los individuos. La familia ha llegado a ser excesivamente estrecha, y ha perdido su papel económico. En adelante, la actividad económica se desarrolla al margen de la familia; el lugar de trabajo ya no se confunde con el lugar de residencia. Ni el Estado ni la familia pueden controlar la vida económica. Los agrupamientos profesionales, las corporaciones reconstituidas, desempeñarán el papel de intermediarios entre los individuos y el Estado, pues poseerán la autoridad social y moral necesaria para restablecer la disciplina, sin la cual los hombres se dejan arrastrar por lo infinito de los deseos.

Así, para Durkheim, la sociología puede aportar una solución científica al problema social, y es comprensible que haya podido tomar como punto de partida de sus investigaciones un problema filosófico que regía el problema político; y que haya hallado, en la sociología tal como la entendía, el sustituto de una docrina socialista.

La conclusión del curso acerca del socialismo es interesante. Durkheim escribe que al principio del siglo XIX tres movimientos han sido aproximadamente contemporáneos: el nacimiento de la sociología, un esfuerzo de renovación religiosa y el desarrollo de las doctrinas socialistas. Las doctrinas socialistas tendían a una reorganización de la sociedad, o aun a someter a una autoridad consciente las funciones económicas que hoy están dispersas. El movimiento religioso procuraba recrear creencias para ocupar el lugar de las religiones tradicionales que se debilitaban. La sociología tenía como fin someter los hechos sociales a un estudio científico inspirado por el espíritu de las ciencias naturales.

En opinión de Durkheim, estos tres movimientos están vinculados entre sí de muchos modos. La sociología, el socialismo y la renovación religiosa han coincidido a comienzos del siglo XIX porque son características de la misma crisis. El desarrollo de la ciencia que arruina o por lo menos debilita las creencias religiosas tradicionales, determina irresistiblemente que el espíritu científico se aplique a los fenómenos sociales. El socialismo es la toma de conciencia de la crisis moral y religiosa y de la desorganización social determinada por el hecho de que los antiguos poderes políticos y espirituales ya no se adaptan a la naturaleza de la sociedad industrial.

El socialismo propone un problema de organización social. El esfuerzo de renovación religiosa es una reacción ante el debilitamiento de las creencias tradicionales. La sociología es simultáneamente el florecimiento del espíritu científico y un intento de hallar respuesta a los problemas propuestos por el socialismo, mediante el debilitamiento de las creencias religiosas y los esfuerzos de renovación espiritual.

Lamentablemente, las últimas líneas del curso son ilegibles, pero no es difícil determinar el sentido de la conclusión de estas lecciones. El sociólogo Durkheim quiere explicar científicamente las causas del movimiento socialista, mostrar lo que hay de verdadero en las doctrinas socialistas, e indicar también, en función de la ciencia, en qué condiciones es posible hallar una solución a lo que se denomina el problema social. En cuanto a la renovación religiosa, no podríamos afirmar que en su condición de sociólogo Durkheim pretenda apor-

tar una contribución decisiva. A diferencia de Augusto Comte, no es el profeta de una religión sociológica. Pero cree que la ciencia de la sociedad ayuda a comprender cómo las religiones han nacido de las exigencias sociales y de la efervescencia colectiva, y también que dicha ciencia nos autoriza a creer que otras religiones nacerán de acuerdo con el mismo proceso, para responder a las mismas necesidades.

"Para que reine el orden social, es necesario que la generalidad de los individuos se contente con su suerte. Pero para que los hombres se contenten con su suerte es necesario, no que tengan más o menos, sino que estén convencidos de que carecen de derecho a tener más. Y con este fin, es absolutamente necesario que haya una autoridad cuya superioridad reconozca, y que fije el derecho. Pues el individuo abandonado a la mera presión de sus necesidades jamás aceptará que ha llegado al límite extremo de sus derechos" (*Le Socialisme*, pág. 291).

Este texto es muy característico del pensamiento de Durkheim, que como se ve aparece bajo la forma de una suerte de síntesis, apoyada en la idea de conciencia colectiva, entre la antropología de Hobbes y la moral kantiana del deber. El imperativo categórico de la conciencia colectiva limita lo infinito de los deseos humanos.

Así, de acuerdo con Durkheim, el socialismo en tanto que movimiento histórico de ideas, es esencialmente una reacción entre la anarquía económica. El socialismo quiere transferir a la conciencia clara las funciones que hoy aparecen dispersas en la sociedad. No se confunde con las protestas comunistas inmemoriales contra la injusticia y la desigualdad. Sobreviene después de la Revolución Francesa, en el momento en que la inspiración política de ésta se transfiere al orden económico. Contemporáneo de la industrialización, su verdadero objetivo es crear organizaciones intermedias entre el individuo y el Estado, dotadas al mismo tiempo de autoridad moral y de autoridad social.

De acuerdo con la concepción de Durkheim, el socialismo tiene como tema fundamental la organización y no la lucha de clases. Su objetivo es la creación de grupos profesionales, y no el cambio de régimen de propiedad.

Definido de este modo, el socialismo está vinculado con la sociología. No se trata de que el sociólogo como tal exprese opiniones políticas. Pero al estudiar objetiva y científicamente la realidad social, la sociología debe interesarse en el movimiento socialista. De este modo explica el significado histórico de este último, y al mismo tiempo sugiere las reformas

gracias a las cuales la inspiración socialista se expresará en nuevas instituciones.

Desde luego se comprende por qué Durkheim no se interesa en los mecanismos propiamente políticos. A su entender, las instituciones parlamentarias, las elecciones y los partidos son un aspecto superficial de la sociedad. En este sentido, es todavía un discípulo de Augusto Comte. Este último había adherido a las ideas liberales en la primera parte de su carrera, pero a medida que su pensamiento se desarrolló fue alejándose paulatinamente de las instituciones representativas como tales. A su juicio, los parlamentos eran instituciones imbuidas de un espíritu contemporáneo de la fase transitoria, la época metafísica entre la teología y el positivismo. En su representación de la sociedad futura, Augusto Comte dejaba muy poco lugar a las elecciones, a los partidos y a los parlamentos. Y llegaba tan lejos en este sentido, que cuando Napoleón III dio su golpe de Estado, ni siquiera se indignó ante la supresión de estas supervivencias metafísicas; y en esa misma época no vacilaba en apelar por carta al zar de todas las Rusias. Estaba dispuesto a aceptar que las reformas necesarias para realizar la era positivista fuesen obra de un poder absoluto, aunque éste se encontrase en manos de un hombre de la corriente tradicional.

Ciertamente, Durkheim no irá tan lejos en su menosprecio del parlamentarismo. Pero, como afirma Marcel Mauss en la introducción al curso acerca del socialismo, a los ojos del sociólogo las elecciones y el parlamento son fenómenos superficiales.

*

Durkheim creía en la necesidad de reformas profundas de orden social y moral. A su juicio, estas reformas se veían más bien paralizadas que favorecidas por los conflictos de los partidos y el desorden parlamentario.

Durkheim se refirió a la democracia, sobre todo en sus *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, obra publicada en 1950. Pero ofrece de la democracia una definición que difiere de la que hoy es clásica. En efecto, no menciona el sufragio universal, la pluralidad de partidos ni el parlamento. La verdadera característica de un Estado democrático es: "La mayor extensión de la conciencia gubernamental, y las comunicaciones más estrechas entre esta conciencia y la masa de las conciencias individuales"; o dicho de otro modo, entre el Estado y el pueblo.

"Desde este punto de vista. la democracia parece, por consiguiente, como la forma política mediante la cual la sociedad alcanza la más pura conciencia de sí misma. Un pueblo es tanto más democrático cuanto más considerable el papel de la deliberación, la reflexión y el espíritu crítico en el manejo de los asuntos públicos. Es menos democrático en la medida en que, por el contrario, prevalecen los hábitos inconfesados, los sentimientos oscuros, en una palabra los prejuicios sustraídos al examen. Es decir, que la democracia no es un descubrimiento o un renacimiento de nuestro siglo. Es el carácter cada vez más acentuado de las sociedades. Si sabemos liberarnos de los rótulos vulgares que sólo pueden perjudicar la claridad del pensamiento, reconoceremos que la sociedad del siglo XVII era más democrática que la del siglo XVI, y más democrática que todas las sociedades de base feudal. El feudalismo es la difusión de la vida social, es el más alto grado de oscuridad y de inconsciencia que sufrieron las grandes sociedades actuales. Al centralizar cada vez más las fuerzas colectivas, al extender sus ramificaciones en todos los sentidos, al penetrar más estrechamente en las masas sociales, la monarquía ha preparado el advenimiento de la democracia, y a su vez, comparada con lo que existía antes, ella misma ha sido un gobierno democrático. En ese sentido, es absolutamente secundario que el jefe del Estado haya ostentado el nombre de rey; lo que corresponde considerar son las relaciones que mantenía con el conjunto del país; porque desde ese momento el país se ocupó efectivamente de la claridad de las ideas sociales. Por consiguiente, el movimiento democrático no está desarrollándose con toda su fuerza sólo desde hace cuarenta o cincuenta años; el movimiento ascensional es permanente desde el comienzo de la historia" (págs. 107-108).

Este texto, admirable e ingenuo al mismo tiempo, revela en Durkheim la persistencia de lo que podríamos denominar la visión evolucionista. En el curso de los siglos las sociedades han adquirido carácter cada vez más democrático. De todos modos, es necesariamente entender en qué consiste la democracia.

Para llegar a esta concepción de una sociedad que evoluciona por sí misma hacia una democracia cada día más real y más completa, es necesario desvalorizar las instituciones propiamente políticas, mostrarse indiferente al hecho de que el jefe del Estado sea o no un rey, y al hecho de que alcance esa dignidad por nacimiento o por vía de elección.

La definición de democracia que nos propone Durkheim implica que el orden de la política —es decir, del mandato o

de la autoridad— no es más que un fenómeno secundario en el conjunto de la sociedad; y que la democracia misma que, de acuerdo con su etimología. significa el poder del pueblo, se caracterice, no por la organización propia del mandato, sino por ciertos rasgos de las funciones gubernamentales. por el grado de comunicación entre la masa de la población y los gobernantes.

Durkheim vivía en una época feliz, anterior a la guerra de 1914, cuando podía creerse que entre los gobernantes y los gobernados no había otro modo de comunicación que aquel que merece la simpatía del observador. Ciertamente, no advertía que, de acuerdo con su definición de la democracia, el régimen nacionalsocialista merecería en considerable medida el nombre de democracia. En un régimen totalitario, las funciones dispersas en la sociedad se concentran efectivamente en la persona de algunos que gobiernan. La función gubernamental cobra un carácter de suprema conciencia. Las comunicaciones con la masa de los gobernados no están destruidas; y en realidad ocurre todo lo contrario, aunque estas comunicaciones se realicen mediante procedimientos que el sociólogo racionalista seguramente habría desaprobado.

Es cierto que Durkheim introducía en su concepto de conciencia gubernamental las ideas de deliberación, de reflexión y de espíritu crítico. Pero no es evidente que la deliberación esté ausente de un régimen autoritario de tipo fascista; en cuanto a la reflexión, puede estar al servicio de objetivos que condenamos, pero existe. Si el prototipo de una sociedad no democrática es el feudalismo, el Estado total, si no el Estado totalitario. representa el extremo opuesto.

Durkheim adoptaba una definición más sociológica que política de la democracia, porque suponía que la conciencia gubernamental y la comunicación entre el Estado y las masas podían realizarse sólo mediante los procedimientos que él observaba en la sociedad liberal y el régimen representativo. No imaginó que esta misma concentración de poder y cierta forma de comunicación entre gobernantes y gobernados podían existir al mismo tiempo que la negación absoluta de las formas representativas del poder, y por lo tanto al mismo tiempo que un modo de gobierno radicalmente distinto.

Durk' m está tan preocupado por conferir capacidad de deliberación y de reflexión a la función de gobierno. que se muestra poco favorable al sufragio universal directo. En estas mismas *Leçons de sociologie*. explica que la anarquía parlamentaria, según se manifiesta en un país como Francia, está poco adaptada a las exigencias de las sociedades en que

vivimos. Sugiere una reforma que permitiría introducir el sufragio en dos etapas. A su juicio, este método tendría la ventaja de liberar a los elegidos de la presión que ejercen sobre ellos las pasiones oscuras o ciegas de las masas, y por consiguiente la ventaja de permitir a los gobernantes que deliberasen con mayor libertad acerca de las necesidades colectivas. Además, la introducción del sufragio de segundo grado permite a Durkheim hallar nuevamente en el orden político su idea favorita, es decir, la creación de cuerpos intermedios, cuyo prototipo es la corporación.

Como los contrarrevolucionarios franceses de la primera mitad del siglo XIX, Durkheim tiende a evocar la crisis de las sociedades modernas provocada por el choque directo entre los individuos aislados y un Estado todopoderoso. También él anhela reintroducir un intermediario entre los individuos y el Estado. Quiere conferir a la sociedad un carácter más orgánico, evitando al mismo tiempo el Estado total y a los individuos dispersos e importantes. Pero en lugar de soñar, como los contrarrevolucionarios, en la restauración de los cuerpos intermedios de tipo regional, las provincias, otorga preferencia a las organizaciones funcionales, a las corporaciones.

"Hay una fuerza de las cosas contra la cual nada pueden los mejores razonamientos. Mientras las formas políticas de organización pongan a los representantes, y de modo más general a los gobiernos, en contacto inmediato con la multitud de los ciudadanos, es materialmente imposible que éstos no dicten la ley. Por eso los espíritus reflexivos a menudo reclamaron que los miembros de una asamblea colectiva fuesen designados por un sufragio de dos o varios grados. Ocurre que los intermediarios intercalados liberan al gobierno. Y ha sido posible insertar a estos intermediarios sin que se interrumpiesen por ello las comunicaciones entre los consejos gubernamentales. De ningún modo es necesario que dichos consejos tengan carácter inmediato. Es necesario que la vida circule sin solución de continuidad entre el Estado y los particulares, y entre ellos y el Estado, pero no hay ningún motivo para que este círculo no incluya a los órganos interpuestos. Gracias a esta interposición, el Estado mejorará su propia situación; habrá una distinción más clara entre él y el resto de la sociedad, y por eso mismo gozará de mayor autonomía. Nuestro malestar político responde a la misma causa que nuestro malestar social: a la ausencia de marcos secundarios intercalados entre el individuo y el Estado. Ya hemos visto que estos grupos secundarios son indispensables para que el Estado no oprima al individuo. Vemos ahora que

son necesarios para que el Estado se libere suficientemente del individuo. Y es concebible, en efecto, que sean útiles para las dos partes: pues por ambos lados hay interés en que estas dos fuerzas no mantengan un contacto inmediato, aunque estén necesariamente vinculadas entre sí" (*Leçons de sociologie*, págs. 115-116).



Los cursos de Durkheim acerca del problema de la educación representan una parte cuantitativa y cualitativamente importante de su obra. Cuando era profesor en la Sorbona, Durkheim tuvo ante todo una cátedra de pedagogía, y no directamente de sociología. Por lo tanto, estaba obligado a dictar todos los años un curso de pedagogía. Pero aún al margen de toda obligación, le interesaba el problema de la educación, y ello por una razón evidente: La educación es esencialmente un fenómeno social, pues consiste en socializar a los individuos. Educar a un niño, es prepararlo u obligarlo a ser miembro de una o varias colectividades. De ahí que cuando el profesor estudiaba históricamente los diferentes modos de educación que se practicaron en Francia, volvía a hallar sus temas preferidos. La educación es un proceso social, y cada sociedad tiene las instituciones pedagógicas que le conviene. Así como cada sociedad tiene una moral que, en general, se adapta a sus necesidades, cada sociedad tiene métodos educacionales que responden a las necesidades colectivas.

Las teorías de la educación de Durkheim se inspiran en las mismas concepciones del hombre y la sociedad que hallamos en todos sus libros. En el punto de partida, Durkheim, como Hobbes, presenta al hombre dominado por el egoísmo natural y animado de deseos infinitos, y por consiguiente necesitado de disciplina. Por lo tanto, la educación consiste ante todo y sobre todo en habituar a los individuos a someterse a una disciplina. Ésta debe tener, no puede dejar de tener un carácter de autoridad. Pero no se trata de una autoridad brutal y material. Mediante una ambivalencia a la que en adelante consideramos característica de la sociedad misma, la disciplina impuesta al individuo es al mismo tiempo una disciplina deseada, y en cierto modo amada pues es la del grupo. Mediante la adhesión al grupo, el individuo descubre la necesidad de la devoción, al mismo tiempo que de la disciplina. Formar a los individuos teniendo presente su integración en la sociedad equivale a infundirles conciencia tanto de las normas a las que debe ajustarse la conducta de cada uno

como del valor inmanente y trascendente de las colectividades a las que cada uno de nosotros pertenece y pertenecerá.

Este primer tema de la disciplina combina con el tema del individualismo. Las sociedades modernas continúan necesitando la autoridad propia de la conciencia colectiva. Pero son al mismo tiempo las que se señalan al individuo el deber de realizar su personalidad. Por consiguiente, en las sociedades modernas el objetivo de la educación será no sólo disciplinar a los individuos, sino también favorecer el desarrollo de las personas, crear en cada uno el sentido de autonomía, de reflexión y de elección. Podríamos traducir esta fórmula a términos kantianos: es necesario someter a cada uno a la autoridad de la ley, que es esencialmente social aún en los casos en que tiene carácter moral; pero esta sumisión a la ley debe ser querida por cada uno de nosotros, porque sólo ella nos permite realizar nuestra personalidad razonable.

Volvemos a hallar aquí el doble carácter de todas las explicaciones sociológicas de Durkheim. Considerada como medio, la sociedad condiciona el sistema de educación. Todo sistema de educación expresa a una sociedad, responde a exigencias sociales, pero también tiene como función perpetuar los valores de la colectividad. La estructura de la sociedad, considerada como causa, determina la estructura del sistema de educación, y éste se propone vincular a los individuos con la colectividad y convencerlos de que deben tomar como objeto de su respeto o su devoción a la sociedad misma.

SOCIOLOGÍA Y FILOSOFÍA

Se ha dicho con frecuencia que Durkheim ofreció, con una filosofía social, el nombre de sociología social, y que él mismo fue filósofo más que sociólogo. Es indudable que Durkheim tenía temperamento filosófico, y aun diremos religioso. Hablaba de la sociología con el ardor moral del profeta. Por otra parte su sociología expresa una visión del hombre, de la sociedad moderna y la historia. Pero podría negarse, y personalmente lo haré, que todos los grandes sistemas sociológicos se solidarizan con una concepción del hombre y la historia. Reprochar a una doctrina sociológica el hecho de que incluye elementos filosóficos no significa desvalorizarla.

Omitiré la visión histórica y la concepción del hombre ya analizada en diferentes ocasiones. Pero es necesario observar que la insistencia con que Durkheim subrayó la necesidad del consenso, así como el relativo descuido de los factores de conflicto se vinculan con ciertas tendencias de su filosofía. La

interpretación de la sociedad moderna en términos de diferenciación social no es la única posible. Para Max Weber la característica fundamental de la sociedad moderna es la racionalización, y no la diferenciación: y cada uno de estos conceptos determina múltiples consecuencias, tanto desde el punto de vista de la interpretación científica de los hechos como desde el punto de vista de la apreciación moral y filosófica.

Me inclino más bien a dirigir mis observaciones críticas hacia el concepto de sociedad, o aun hacia los diferentes sentidos que Durkheim asigna a la palabra sociedad. La pluralidad de los significados destaca, si no la contradicción interna, por lo menos las tendencias divergentes de este pensamiento.

Toda su vida Durkheim quiso conservar la condición de pensador positivista y de hombre de ciencia, de sociólogo capaz de estudiar los hechos sociales en el carácter de cosas, capaz de considerarlos desde fuera y de explicarlos del mismo modo que los especialistas de las ciencias de la naturaleza explican sus fenómenos. Pero, al mismo tiempo que este positivismo constante y persistente, en el pensamiento de Durkheim aparece la idea de que la sociedad es simultáneamente el foco del ideal y el objeto real de la fe moral y religiosa. Esta doble interpretación de la sociedad origina evidentemente equívocos y dificultades. No es posible confundir a la sociedad concreta y observable con la sociedad que es foco del ideal, y aun menos con la sociedad objeto de las aspiraciones y las creencias más elevadas. Si la creencia, aun la de carácter religioso, tomase como objeto la adoración de la sociedad concreta, la filosofía de Durkheim se emparentaría con una teoría de espíritu nacionalsocialista, lo que es evidentemente falso. Por lo tanto, la crítica de los conceptos de Durkheim debe insistir en esta dualidad de sentido de la idea misma de sociedad, que puede interpretarse, de acuerdo con los textos, a veces como el medio o el conjunto social observado desde fuera, y otras como el foco del ideal, el objeto de respeto y de amor.

Así en un primer sentido, definimos a la sociedad como el medio social, y afirmamos que determina los restantes fenómenos. Pero, ¿qué determina el medio? Durkheim insiste, con razón, en que las diferentes instituciones, la familia, el delito, la educación, la política, la moral, la religión, están condicionadas por la organización de la sociedad. Cada tipo social tiene su tipo de familia, su tipo de educación, su tipo de Estado, su tipo de moral. Pero tiende a concebir al medio

social como una realidad total, cuando en verdad éste es una categoría analítica, no una causa final. Lo que es medio social, causa con respecto a una institución dada, desde otro punto de vista no es más que el conjunto de las instituciones que el medio social pretendidamente explica.

Durkheim tiende a concebir el medio social como una realidad *su generis*, definida objetiva y materialmente, aunque en verdad no es más que una representación intelectual. Esta tendencia a conferir realidad a las abstracciones aparece en la idea de la "corriente suicidógena". De hecho, no hay una "corriente suicidógena", salvo en la imaginación o en el vocabulario de Durkheim. La frecuencia del suicidio es mayor o menor según las condiciones sociales y los grupos. Las tasas de suicidio revelan ciertas características de los grupos. No demuestra que los desesperados que se quitan la vida lo hacen impulsados por una "corriente colectiva".

Durkheim se expresa a menudo como si el medio social estuviese determinado en la medida suficiente como para que sea posible, conociendo el medio, identificar las instituciones necesarias. Así, Durkheim parte de esta proposición: "cada sociedad tiene su moral", idea que todos pueden aceptar. La moral de la ciudad romana exhibe diferencias concretas comparada con la moral del Estado soviético o del Estado liberal norteamericano, y es indudable que cada sociedad tiene instituciones, creencias o prácticas morales que le son propias y que caracterizan el tipo al que ella pertenece. Pero afirmar que las actitudes morales varían de un tipo social a otro, de ningún modo implica que, cuando se conoce un tipo social, sea posible afirmar qué moral le conviene. Durkheim se expresa a menudo como si la sociedad fuese una unidad autónoma, encerrada en sí misma, definida exactamente. Pero en realidad, en el seno de cada sociedad se suscitan conflictos acerca de lo que está bien o mal. Las concepciones morales luchan, y algunos acaban por imponerse. No por ello deja de ser ingenuo imaginar que la ciencia podrá decretar jamás la moral que responde al tipo de la sociedad moderna, como si este tipo exigiese una concepción moral y sólo una; como si al conocer la estructura de una sociedad, pudiese decirse: "He aquí la moral que esta sociedad necesita".

En otras palabras, es necesario reemplazar la idea de sociedad, unidad completa e integral, por la idea de grupos sociales que coexisten en el seno de toda sociedad compleja. Tan pronto se reconoce la pluralidad de los grupos sociales y el conflicto de las ideas morales, se advierte también que la ciencia social será durante mucho tiempo, y probablemente

siempre, incapaz de decir a los moralistas y a los educadores: he aquí la moral que debéis predicar en nombre de la ciencia.

Ciertamente, hay imperativos morales aceptados por todos los miembros de una sociedad, por lo menos en abstracto. Pero los aspectos más interesantes son aquellos en los que no existe unanimidad. Y cuando se trata de estos temas, normalmente la sociología es incapaz de determinar la moral que responde a las necesidades de la sociedad. Quizás las mismas organizaciones sociales pueden acomodarse a diferentes concepciones morales. Además, aunque el sociólogo demostrase que cierta concepción moral favorece la estabilidad de la sociedad en que vivimos, ¿por qué debemos proponer, en nombre de la moral, como un fin último la estabilidad de nuestra propia sociedad? Una de las características de esta última es que sus fundamentos son objeto de permanente examen. La sociología podrá explicar las razones de este examen, pero no puede responder a los problemas que se proponen los individuos, y menos aun sugerir una solución científica.

Ello responde a dos razones. Por una parte, un mismo tipo social puede ser compatible con varias soluciones morales, varios regímenes políticos. Por otra parte, el individuo que quiere juzgar por sí mismo de ningún modo está obligado a atenerse al tipo social existente, como si éste fuese la última expresión de la aventura humana. Quizá desee otra moral, aunque ella sea incompatible con la sociedad en que vivimos.

Esta ilusión acerca de la posibilidad de deducir imperativos de los análisis concretos se explica, a mi juicio, en gran parte por la teoría de clasificación de los tipos de sociedad. Recuérdese que, a juicio de Durkheim, podían distribuirse las diferentes sociedades conocidas históricamente sobre una misma línea, de acuerdo con el grado de comunicación, desde las sociedades unisegmentarias hasta las sociedades polisegmentarias doblemente compuestas.

Esta teoría, acerca de la cual los intérpretes no suelen insistir, a mi juicio tiene gran alcance, ciertamente no en la sociología efectiva de Durkheim, sino en su sueño de cierta forma acabada de ciencia social.

La clasificación de las sociedades de acuerdo con un grado de comunicación, en efecto ofrece a Durkheim la posibilidad de establecer una distinción, muy valiosa a su juicio, entre los fenómenos superficiales que abandonaba con cierto desdén a la historia, y los fenómenos profundos que pertenecen esencialmente a la sociología. En efecto, si se acepta que un tipo social está definido por el grado de complejidad o por el número de segmentos, aparece inmediatamente un criterio para

discernir a qué tipo pertenece una sociedad dada. Se comprueba que cuando una sociedad de tipo relativamente poco complejo desarrolla súbitamente una industria moderna —el caso del Japón—, se alegará que esta sociedad, a pesar de su nivel de desarrollo económico, posee un tipo diferente y más primitivo que las sociedades occidentales, a causa del número y la composición de sus segmentos.

Dicho de otro modo, Durkheim creía haber hallado el medio de separar los fenómenos fundamentales de estructura o de integración social, relacionados con la sociología, de otros fenómenos más superficiales, como los regímenes políticos, y aun las instituciones económicas, que tienen que ver con la ciencia histórica y no obedecen a leyes rigurosas.

Esta clasificación de las sociedades que conduce a la oposición entre lo profundo y lo superficial, entre el tipo social y los fenómenos históricos, a mi juicio proviene de una ilusión, positivista o realista, de acuerdo con la cual tiene valor absoluto una clasificación de las sociedades y sólo una.

Para examinar y criticar el segundo sentido del concepto de sociedad en Durkheim, el que concibe a la sociedad como foco del ideal, objeto de respeto y de adoración, utilizaré una obrita titulada *Sociologie et philosophie*, donde se han reunido tres ensayos de Durkheim: un artículo de 1898, *Représentations individuelles et représentations collectives*, una comunicación de 1906 a la Sociedad Francesa de Filosofía titulada *Détermination du fait moral*, y finalmente una comunicación a un Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Bolonia el año 1911, que lleva el título *Jugements de réalité et jugements de valeur*. En esta breve obra se expresan vigorosamente algunos de los temas esenciales de Durkheim. El primero de ellos es que "el hombre es hombre sólo en la medida en que está civilizado", es decir es hombre en y por la sociedad. Sólo la integración en la sociedad convierte al hombre en animal distinto de los otros.

"Hace mucho tiempo que Rousseau demostró, escribe Durkheim, que si se despoja al hombre de todo lo que la sociedad le aporta, no queda más que un ser reducido a la sensación, y más o menos indiferenciado del animal. Sin el lenguaje, factor esencialmente social, las ideas generales o abstractas son prácticamente imposibles, y lo mismo puede decirse, por lo tanto, de todas las funciones mentales superiores. Abandonado a sí mismo, el individuo caería bajo el imperio de las fuerzas físicas; si ha podido evitarlas, si pudo liberarse, forjarse una personalidad, es porque consiguió ponerse bajo la

protección de una fuerza *sui generis*, fuerza intensa, porque resulta de la coalición de todas las fuerzas individuales, pero fuerza inteligente y moral, por consiguiente capaz de neutralizar las energías ininteligentes y amorales de la naturaleza: es la fuerza colectiva. El teórico puede demostrar que el hombre tiene derecho a la libertad; pero sea cual fuere el valor de estas demostraciones, es seguro que dicha libertad ha llegado a ser una realidad sólo en y por la sociedad" (*Sociologie et philosophie*, pág. 79).

Así, sin la sociedad, el hombre sería un animal. Gracias a la sociedad el hombre animal se eleva a la humanidad. A lo que puede responderse fácilmente que no basta que los animales vivan agrupados para que desarrollen un lenguaje y las formas superiores de la inteligencia. La sociedad es ciertamente una condición necesaria del desarrollo de la humanidad de la especie humana, pero esta condición viene a ser suficiente sólo si el hombre animal está dotado de cualidades que no pertenecen a las restantes especies. El lenguaje, la comprensión, la comunicación implican evidentemente la existencia de varios hombres, y en este sentido la existencia de una sociedad, pero no basta que varios animales se reúnan para que exista lenguaje, comprensión y comunicación del mismo tipo que hallamos en la sociedad humana.

Durkheim acierta al afirmar que el lenguaje, la moral y la religión son fenómenos sociales, pero con la condición de que esta fórmula, al mismo tiempo evidente, superficial y desprovista de interés mientras se la exprese como acabo de hacerlo, no sea interpretada como si se agregase a ella el adverbio "esencialmente". La moral, el lenguaje o la religión implican una dimensión social. Todos los hechos humanos exhiben un aspecto social. Pero de ello no se deduce que estos hechos humanos sean esencialmente sociales, o aún que el significado verdadero del fenómeno en cuestión se origine en su dimensión social.

Esta observación es válida sobre todo para la moral. De acuerdo con Durkheim, puede existir una moral únicamente si la sociedad misma posee un valor superior a los individuos.

"Llegamos, por consiguiente a esta conclusión: que si existe una moral, un sistema de deberes y de obligaciones, es necesario que la sociedad sea una persona moral, cualitativamente distinta de las personas individuales incluidas en ella, y de la síntesis de las cuales resulta la propia sociedad. Se observará la analogía existente entre este razonamiento y el que utiliza Kant para demostrar la existencia de Dios. Kant postula a Dios porque sin esta hipótesis la moral es ininte-

ligible... Postulamos una sociedad específica distinta de los individuos porque de otro modo la moral carece de objeto, y el deber no tiene punto de apoyo. Agreguemos que este postulado se verifica fácilmente mediante la experiencia. Aunque ya he tratado a menudo el problema en mis libros podría agregar fácilmente nuevas razones a las que he ofrecido antes para justificar esta concepción. En definitiva, toda esta argumentación puede reducirse a algunos temas muy simples. Equivale a admitir que, desde el punto de vista de la opinión común, la moral comienza sólo cuando comienza el desinterés, la devoción. Pero el desinterés tiene sentido únicamente si el sujeto a quien nos subordinamos exhibe un valor más alto que el nuestro como individuos. Ahora bien, en el mundo de la experiencia, conozco un solo sujeto que posee una realidad moral más rica, más compleja que la nuestra, y es la colectividad. Me engaño, hay otro que podría representar el mismo papel: la divinidad. Entre Dios y la sociedad es necesario elegir. No examinaré aquí los motivos que pueden actuar en favor de una solución o de otra, ambas coherentes. Agrego que desde mi punto de vista esta elección me deja bastante indiferente, pues en la divinidad veo simplemente a la sociedad transfigurada y pensada de modo simbólico" (*Sociologie et philosophie*, págs. 74-75).

Así, es necesario elegir entre Dios y la sociedad. Se trata de una frase característica de la filosofía de Durkheim, que demuestra en qué creyó realmente. ¿Necesito agregar que esta elección no me parece necesaria, y que a mi juicio el razonamiento de Durkheim es pura y simplemente sofístico? He aquí su idea: un acto es moral sólo si su objeto es, no el propio actor sino otra persona. Pero el otro como tal no vale más que yo mismo. Por consiguiente, para que pueda haber una moral, es necesario que haya una realidad que en sí misma valga más que yo mismo o que cualquiera. Esta realidad de valor superior al actor individual sólo puede ser Dios o la sociedad, y no hay diferencia entre estas dos hipótesis, porque la religión, según lo sabemos gracias al estudio de las formas elementales de la vida religiosa, no es más que la adoración de la sociedad transfigurada.

Un primer sofisma reside en el análisis del acto moral, o aún de lo que confiere carácter moral a un acto. Durkheim propone que si un acto cuyo objeto es mi propia persona no puede ser moral, el acto que tendría como objeto a otra persona tampoco puede serlo. Ahora bien, la opinión corriente a la cual se refiere Durkheim está perfectamente dispuesta a aceptar que la abnegación cuyo objeto es salvar la vida de

otro es moral, aunque este otro no valga más que yo. El hecho de desprenderse de uno mismo y de consagrarse a otro confiere carácter moral a un acto, no el valor realizado de antemano en el objeto de mi acto. En una novela célebre, *La carrera de Beauchamp*, Meredith presenta a un hombre, Nevil Beauchamp, que hacia el final del libro pierde la vida al salvar la de un niño.[11] El episodio aparece como la ilustración de un problema moral. ¿Debemos admirar que un hombre superior se sacrifique para salvar la vida de alguien que es inferior, o razonando de manera pragmática debemos considerar como absurdo que un hombre superior se sacrifique para salvar a un ser de valor inferior? Dejo a los moralistas la solución del problema, pero en todo caso no es dudoso que la conciencia corriente no cree que el objeto del acto deba ser en sí superior a la persona del actor para que el acto mismo sea moral. Un filósofo, Hamelin, perdió la vida arrojándose al agua para salvar a una persona que se ahogaba, aunque él mismo no sabía nadar. El acto fue sublime; desde el punto de vista pragmático era un absurdo. En todo caso, nuestro juicio no está determinado por el valor intrínseco de la vida que se quiso salvar.

También es un sofisma creer que el valor que creamos con nuestra conducta debe estar encarnado de antemano, por así decirlo, en lo real. Durkheim considera aquí no tanto la religión como una concepción vulgar de la religión. Quiere que los valores superiores estén dados de antemano en Dios, y que los valores realizados por los hombres dependan de los valores poseídos de antemano por el ser trascendente. Dudo que sea el caso en una interpretación depurada de la religión. En todo caso, en una filosofía puramente humana, los valores morales son una creación, y una creación gratuita de la humanidad. El hombre es una especie de animal que se eleva progresivamente a la humanidad. Postular que debe tener un objeto valorizado en sí, implica falsear el sentido de la religión, o el sentido de la moral humana.

Un tercer sofisma consiste en suponer que el término "sociedad" está definido como tal, y que es posible comparar y oponer sociedad y divinidad, como dos cosas circunscritas y observables. No existe *la* sociedad, no hay *una sociedad*, hay agrupamientos humanos. Mientras no se determine a qué

[11] *Beauchamp's career*, novela del escritor inglés George Meredith (1828-1909), publicada en 1875; traducción al francés con el título *La Carrière de Beauchamp*, Paris, Gallimard, 1928.

agrupamientos humanos se aplica el concepto de sociedad, se permanece en un equívoco peligroso. ¿Cuál es *la sociedad* equivalente de Dios? ¿La familia? ¿La clase social? ¿La sociedad nacional? ¿La humanidad? Por lo menos en la filosofía de Augusto Comte no cabían dudas acerca de este punto; la sociedad objeto de la adoración religiosa era la humanidad entera; no la humanidad concreta, sino lo que hay de mejor en los hombres en el curso de los siglos. Si no se determina con exactitud qué se entiende por sociedad, la concepción de Durkheim puede conducir —contra las intenciones del propio autor— o parecerá que conduce a las seudorreligiones de nuestra época, a la adoración de una colectividad nacional por sus propios miembros. Por muchas y evidentes razones, Durkheim, racionalista y liberal, habrá detestado estas religiones seculares. La posibilidad misma de este malentendido demuestra cuán peligroso es utilizar indiscriminadamente el concepto de sociedad.

Esta metafísica de la sociedad vicia lamentablemente ciertas intuiciones profundas de Durkheim acerca de las relaciones de la ciencia, la moral, la religión, por una parte, y por otra el contexto social.

De acuerdo con Durkheim, las distintas actividades del hombre se han diferenciado paulatinamente en el curso de la historia. En las sociedades arcaicas la moral es inseparable de la religión, y en el curso de los siglos, las categorías del derecho, la ciencia, la moral y la religión han conquistado paulatinamente autonomía. Esta proposición es acertada, pero no implica que todas estas categorías extraigan su autoridad de su origen social. Cuando Durkheim esboza una teoría sociológica del conocimiento y la moral, dicha teoría debería ser resultado del análisis objetivo de las circunstancias sociales que influyen sobre el desarrollo de las categorías científicas y las ideas morales. Pero a mi juicio el análisis está falseado por la convicción de Durkheim en el sentido de que no hay diferencia fundamental entre ciencia y moral, entre el juicio de valor y el juicio de hecho. En ambos casos se trataría de realidades *esencialmente* sociales, en los dos casos la autoridad de estos juicios se fundaría en la sociedad misma.

Dos pasajes del artículo *Jugements de fait et jugements de valeur* muestran la comparación y la casi asimilación de los juicios de hecho y los juicios de valor.

"Un juicio de valor expresa la realidad de la cosa con un ideal. Ahora bien, el ideal está dado como la cosa, aunque de distinto modo. A su modo, es también una realidad. La relación expresada une, por lo tanto, dos términos dados, exac-

tamente como en un juicio de existencia. ¿Se afirmará que los juicios de valor ponen en juego a los ideales? Pero no es distinta la situación en el caso de los juicios de realidad. Pues los conceptos son igualmente construcciones del espíritu, que parten de los ideales; y no sería difícil demostrar que aún son ideales colectivos, porque pueden formarse sólo en y por el lenguaje, que es en el más alto grado una cosa colectiva. Los elementos del juicio son, por consiguiente, los mismos de un lado y del otro" (*Sociologie et philosophie*, pág. 139).

Es característica una frase de este texto: "Pues los conceptos son igualmente construcciones del espíritu, que parten de los ideales". Si Durkheim quiere decir que las construcciones del espíritu son realidades no empíricas o ideales, evidentemente tiene razón. Si asimila el concepto con el ideal en el sentido moral del término, su proposición es, a mi juicio, puramente sofística.

Más adelante, Durkheim escribe:

"Si todo juicio pone en acción ideales, éstos pertenecen a especies distintas. Los hay de tal naturaleza que su papel consiste únicamente en expresar las realidades a las cuales se aplican, en expresarlas tal como son. Estos son los conceptos propiamente dichos. Hay otros que, por el contrario, cumplen la función de transfigurar las realidades con las cuales se relacionan. Son los ideales de valor. En el primer caso, el ideal sirve como símbolo a la cosa, con el fin de que ésta pueda ser asimilada por el pensamiento. En el segundo, la cosa sirve de símbolo al ideal, y permite que éste se represente en los diferentes espíritus. Naturalmente, los juicios difieren de acuerdo con los ideales que utiliza. Los primeros se limitan a analizar la realidad y a expresarla con la mayor fidelidad posible. Por el contrario, los segundos expresan el aspecto nuevo que la enriquece bajo la acción del ideal" (*Ibíd.*, págs. 139-140).

En esta asimilación de los juicios de hecho y los juicios de valor, volvemos a hallar siempre la convicción de Durkheim en el sentido de que la autoridad de los conceptos que tienden a expresar la realidad, o de los ideales que tienden a informar la acción, proviene de la sociedad misma. Ahora bien, creo que en este punto hay un equívoco. El estudio sociológico de los orígenes de los conceptos no se confunden en ningún plano con la teoría del conocimiento, es decir, con el análisis de las condiciones trascendentes de la verdad. Las condiciones de la verdad científica nada tienen que ver con las circunstancias de la aparición social de la verdad, e im-

plica dar un paso a una confusión sistemática imaginar que hay una teoría sociológica del conocimiento. Hay una teoría sociológica de las condiciones en que se desarrolla la ciencia, lo que se denomina hoy una sociología del conocimiento, que presta servicios a la teoría del conocimiento, pero que de ningún modo puede confundirse con ella.

En el caso de los juicios de valor, el error tiene distinto carácter. Durkheim quiere que el ideal moral sea un ideal social, que la sociedad confiera su valor a la moral. También aquí a mi juicio hay un equívoco. Ciertamente, las concepciones que podemos elaborar acerca de los valores dependen de las circunstancias sociales. Pero el hecho de que el medio social nos sugiera los juicios de valor no demuestra que la finalidad de la moral sea cierto estado de la sociedad. Naturalmente, cuando afirmamos cierta moral, queremos cierta sociedad o cierto tipo de relaciones humanas. En este sentido, toda voluntad moral implica una voluntad social. Pero la sociedad, realidad empírica, no *determina* el contenido de la moral. De dos cosas una: o bien llegamos indirectamente a la idea de que la sociedad considerada globalmente implica cierta moral, y en este caso merecemos la objeción que formulé anteriormente: una moral determinada y única no es el resultado necesario de una estructura social dada, pues en cada época y en cada sociedad hay conflictos cuyo objeto es el contenido de la moral. O bien se admite que nuestra voluntad moral está regida por una voluntad social, pero una frase de este tipo bien puede invertirse: elegimos un objetivo social o político, y lo hacemos en función de un ideal moral.



El carácter filosófico de la sociología de Durkheim explica la violencia de las pasiones suscitadas hace poco más de medio siglo por esta concepción. La fórmula "sociedad o divinidad", cuando se desarrollaba en Francia el conflicto entre la enseñanza católica y la enseñanza laica, por su naturaleza misma agregó combustible al incendio. En las escuelas primarias y normales, la sociología apareció como el fundamento de la moral laica, que venía a sustituir a la moral católica. Cuando Durkheim agregaba que no veía ninguna diferencia entre la divinidad y la sociedad, esta fórmula que en su pensamiento implicaba una actitud respetuosa de la religión, parecía a los creyentes un atentado a sus propios va-

lores. Así se explica que aún hoy se interprete de modo muy distinto el pensamiento de Durkheim.

Estas interpretaciones contradictorias se explican si recordamos una dualidad que no es una contradicción, y que aparece en el centro del pensamiento de Durkheim. Éste último procura reconstituir el consenso social y reforzar la autoridad de los imperativos y las prohibiciones de carácter colectivo. A los ojos de ciertos críticos, esta restauración de las normas sociales es característica de una iniciativa conservadora, si no reaccionaria. En efecto, el pensamiento de Durkheim recuerda a veces la segunda parte de la carrera de Augusto Comte, cuando en el libro *Système de politique positive* procuraba fundar una religión de la humanidad. Esta interpretación es válida a medias. De acuerdo con Durkheim, la norma social cuya autoridad conviene reforzar no sólo autoriza al individuo a realizarse libremente, sino que impone a cada uno el deber de utilizar su juicio y afirmar su autonomía. Durkheim quiere estabilizar una sociedad cuyo principio supremo es el respeto a la persona humana y el desarrollo de la autonomía personal. Según que se destaque el refuerzo de las normas sociales o el desarrollo de la autonomía individual, la interpretación adquiere carácter conservador o racionalista y liberal. La interpretación más auténtica es la que combina estas dos interpretaciones en apariencia divergentes. En el centro del pensamiento de Durkheim percibo el esfuerzo para demostrar que el pensamiento racionalista, individualista y liberal es el término provisoriamente final de la evolución histórica. Esta escuela de pensamiento, que responde a la estructura de las sociedades modernas, debe ser aprobada, pero al mismo tiempo arriesgaría provocar la disgregación social y el fenómeno de anomia, si no se reforzasen las normas colectivas, indispensables para todo consenso.

En opinión de Durkheim, la sociología justifica el individualismo racionalista y al mismo tiempo predica el respeto a las normas colectivas. Éste es el resultado de una investigación en cuyo origen, como lo ha recordado Marcel Mauss, se propone el antiguo problema de las relaciones entre el individuo y la sociedad, o del individualismo y el socialismo.

INDICACIONES BIOGRÁFICAS

1858	15 de abril. En Epinal nace Émile Durkheim, en una familia de rabinos. Su padre muere cuando Durkheim es todavía muy joven. Estudia en el colegio de Epinal. Al finalizar los estudios secundarios, Durkheim obtiene el premio del concurso general. Durkheim va a París para preparar en el liceo Luis el Grande el concurso de ingreso en la Escuela Normal Superior. En la pensión Jauffret conoce a Jean Jaurès. Este último ingresa un año antes que Durkheim en la Escuela de la calle Ulm.
1879	Durkheim ingresa en la Escuela Normal Superior, donde sigue los cursos de Fustel de Coulanges y de Boutroux.
1882	Sigue el curso de filosofía, y se lo designa profesor en Sens y Saint-Quentin.
1885-1886	Toma un año de licencia para estudiar ciencias sociales en París, y luego en Alemania, con Wundt.
1886-1887	De regreso de su viaje a Alemania publica en la *Revue philosophique* tres artículos tiulados: "Les études recentes de science sociale", "La science positive de la morale en Allemagne", "La philosophie dan les universités allemandes".
1887	Por decreto del ministro Spuller, se le designa profesor de pedagogia y ciencias sociales de la Facultad de Letras de la Universidad de Burdeos. Este curso es el primero de sociología creado en las universidades francesas. Son colegas de Durkheim en Burdeos los profesores Hamelin y Rodier, y tiene como alumnos a Charles Lalo y Léon Duguit.
1888	Publica en la *Revue philosophique* un artículo titulado: "Suicide et natalité".
1891	Durkheim dicta un curso para los candidatos a la licenciatura de filosofía, con el fin de estudiar con ellos a los grandes precursores de la sociología (Aristóteles, Montesquieu, Comte...)
1893	Nota acerca de la definición del socialismo, artículo en la *Revue philosophique*. Durkheim sostiene su tesis de doctorado. *De la Di-*

visión du travail social, acompañado de una tesis latina titulada *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale.*

1895 *Les Règles de la méthode sociologique.*

1896 Su curso de sociología se transforma en cátedra magistral. Fundación de *L'Année sociologique*. Los primeros estudios de Durkheim publicados en ese órgano se titulan "La prohibition de l'inceste et ses origines" y "La définition des phénomènes religieux".

1897 *Le Suicide.*

1900 Artículo "Sur le totémisme" en *L'Année sociologique.*

Durkheim, militante de la corriente laica, profundamente conmovido por el asunto Dreyfus, se preocupa cada vez más del problema religioso.

1902 Se lo designa suplente de la cátedra de pedagogía de la Sorbona.

1906 Se designa a Durkheim titular de la cátedra de pedagogía de la Facultad de Letras de París; allí enseña paralelamente sociología y pedagogía.

Comunicación a la Sociedad Francesa de Filosofía, titulada *La Détermination du fait moral.*

1909 Curso en el Colegio de Francia sobre el tema "Les grandes doctrines pédagogiques en France depuis le XVIII siècle".

1911 Comunicación al Congreso de Filosofía de Bolonia con el título de *Jugement de réalité et jugement de valeur.*

1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse.*

1913 Su cátedra adopta el título de "Cátedra de sociología de la Sorbona".

Comunicación a la Sociedad Francesa de Filosofía; *Le Problème religieux et la dualité de la nature humaine.*

1915 Durkheim pierde a su único hijo, muerto en el frente de Salónica. Publica dos libros inspirados por las circunstancias: *"L'Allemagne au-dessus de tout". La mentalité allemande et la guerre; Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques.*

1917 15 de noviembre. Fallecimiento en París.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE DURKHEIM

Se ha publicado una lista de los principales artículos de revistas en las *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*, págs. IX-XI.

Aquí ofrecemos únicamente una lista de las obras:

Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit, Burdigalae, Gournouilhou, 1892; traducción al francés en *Revue d'histoire politique et constitutionnelle*, 1937, con el título: "Montesquieu, sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science des sociétés".

De la División du travail social, París, Alcan, 1893, 1ª edición; citas extraídas de la séptima edición, París, P.U.F., 1960, que contiene el prefacio agregado por Durkheim a la 2v edición, titulado: "Algunas observaciones acerca de los agrupamientos profesionales".

Les Règles de la méthode sociologique, París, Alcan, 1895; citas extraídas de la 13ª edición, París, P.U.F., 1956.

Le Suicide. Étude de sociologie, París, Alcan, 1897; citas extraídas de la nueva edición, París, P.U.F., 1960.

La sociologie dans l'enseignement secondaire. Opinión de . . ., ets., París, Girard et Brière, 1900.

Sociologie et sciences sociales, París, Alcan, 1909, en *De la Méthode dans les sciences.*

Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le Système totémique en Australie, París, Alcan, 1912; citas de la 4ª edición, París, P.U.F., 1960.

"L'Allemagne au-dessus de tout". La mentalité allemande et la guerre, Paris, Armand Colin, 1915.

Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques, París, Armand Colin, 1915.

La Sociologie, con M. Mauss, París. Larousse, 1915, en *La Science française.*

Éducation et sociologie, París, Alcan, 1922; nueva edición, París, P.U.F., 1966.

L'Éducation morale, París, Alcan, 1923.

Sociologie et philosophie, París, Alcan, 1925; citas de la nueva edición, París, P.U.F., 1963.

Le Socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne, Paris, Alcan, 1928.
L'Évolution pédagogique en France: I, *Des Origines a la Renaissance*; II, *De la Renaissance à nos jours*, Paris, Alcan, 1938, 2 vol.
Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit, compilado por H. Nail Kubali y Georges Davy, París, P.U.F., e Istambul, 1950.
Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, París, Rivière, 1953 (traducción de la tesis secundaria, escrita en latin y fechada en 1892).
La Sociologie formaliste, estudio publicado en la obra de Armand Cuvillier: *Où va la sociologie française*, París, Rivière, 1953.
Pragmatisme et sociologie, París, Vrin, 1955; curso de 1913-1914, reconstruido sobre la base de las notas de los alumnos por A. Cuvillier.

OBRAS ACERCA DE DURKHEIM

G. Aimard, *Durkheim et la science économique. L'apport de la sociologie à la théorie économique moderne*, París, P.U.F., 1962.
H. Alpert, *Émile Durkheim and his Sociology*, Nueva York, 1939.
C. Bouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine*, París, Alcan, 1938, nueva edición.
G. Davy, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, París, P.U.F., 1965.
P. Fauconnet, "The Durkheim school in France", en *Sociological Review*, 1927.
G. Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*, París, P. U. F., t. I, 1957, t. II (2ª ed.), 1963.
R. Lacombe, *La Méthode sociologique de Durkheim*, París, 1926.
T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Nueva York, Mac Graw Hill, 1937.
T. Parsons et al., *Theories of Society*, Londres, Collier-MacMillan, 1965, nueva edición.
J. Vialatoux, *De Durkheim à Bergson*, París, Bloud y Gay, 1939.
Kurt H. Wolff et al., *Émile Durkheim, 1858-1917. A collection of essays*, Columbus, Ohio University Press, 1960.
Annales de l'Université de Paris, nº 1, 1960. Centenario del nacimiento de É. Durkheim, texto de G. Davy, A. Lalande, R. Aron, G. Gurvitch, H. Lévy-Bruhl, G. Lebras, Cl. Lévi-Strauss...

VILFREDO PARETO

El problema de la organización social no puede resolverse con declamaciones que descansan en un ideal más o menos impreciso de justicia, sino únicamente realizando investigaciones científicas para hallar el modo de proporcionar los medios encaminados al fin, y en el caso de cada individuo, el esfuerzo y los trabajos necesarios para alcanzar el goce, de suerte que el mínimo de trabajo y de esfuerzo garantice al mayor número posible de hombres el máximo de bienestar.

Les Systèmes socialistes,
1903, II, pág. 169

Al pasar de Durkheim a Vilfredo Pareto, cambiamos de clima intelectual, de lenguaje y de estilo. Pensemos un instante en la frase de Durkheim: "Es necesario elegir entre Dios y la sociedad". Al oír una fórmula de esta clase, Pareto habría comenzado por sonreír, y hubiera recordado lo que había explicado en su *Tratado de sociología general*, a saber, si las derivaciones se transforman rápidamente, los residuos son relativamente constantes. En el vocabulario de Pareto. los residuos son los sentimientos o las expresiones de los sentimientos inscritos en la naturaleza humana. y las derivaciones son los sistemas intelectuales de justificación mediante los cuales los individuos enmascaran sus pasiones o confieren apariencia de racionalidad a proposiciones o a formas de conducta que no la tienen. En efecto, el hombre es un ser irrazonable y razonador. Si rara vez se comporta de modo lógico, en todo caso siempre quiere hacer creer a sus semejantes que lo hace.

La fórmula "Dios o la sociedad" habría parecido desprovista de sentido a Pareto. La idea de Dios no es un concepto lógico experimental. Nadie ha podido observar a Dios. Por consiguiente, si uno quiere representar el papel de sabio, es necesario desechar tales ideas. que por definición escapan a los únicos procedimientos utilizables por la ciencia: la observación, la experiencia y el razonamiento. En cuanto al concepto de sociedad, es precisamente el tipo de idea confusa y equívoca. ¿A qué realidad se refiere Durkheim cuando habla de la sociedad, a la familia, el público de un curso, una universidad, un país, la humanidad entera? ¿A cuál de estas realidades asigna la denominación de sociedad. y por qué quiere obligarnos a elegir entre un concepto equívoco, desprovisto de definición, y una idea trascendente que carece de lugar en la ciencia?

LA ACCIÓN NO LÓGICA Y LA CIENCIA

La comprensión del sistema de Pareto exige una interpretación rigurosa de los conceptos de acción lógica y de acción no lógica. Por consiguiente, es necesario comenzar por el estu-

dio de estas ideas. Para aprehender qué es una acción lógica, lo más sencillo es observar las formas de conducta del ingeniero y del especulador, tanto más cuanto que la sociología de Pareto se origina en las reflexiones y las decepciones de un ingeniero y un economista. Cuando no se engaña, el ingeniero se comporta de modo lógico. Cuando no se hace ilusiones acerca de su propio saber, el economista es capaz de comprender algunas de las formas de conducta humana. Pero la sociología se ocupa de los hombres, que generalmente no se conducen como ingenieros ni como especuladores atentos a la situación.

El ingeniero que construye un puente conoce el objetivo que quiere alcanzar. Ha estudiado la resistencia de los materiales, y puede calcular la relación entre estos medios y estos fines. Existe una correspondencia entre la relación medio-fin según la concibe en su espíritu, y la relación medio-fin según se desarrolla objetivamente en la realidad.

La conducta del especulador, prototipo del sujeto económico, presenta los mismos caracteres. Tiene un objetivo bien determinado, ganar dinero. Establece una relación lógica entre los medios que utiliza, comprar valores cuando se cotizan bajo y el objetivo que quiere alcanzar, aumentar su capital. Si las cosas se desarrollan de acuerdo con sus cálculos, los hechos reproducirán objetivamente la sucesión de los medios y los fines según se la concibió de antemano en la conciencia del actor.

El caso del especulador ciertamente no tiene una forma tan pura como la que observamos en el ingeniero. Hay un distanciamiento temporal entre la relación pensada medio-fin y la relación efectiva en el ámbito real. Pero si suponemos que los cálculos del especulador se ven confirmados por los hechos, volvemos a hallar la correspondencia entre la relación de los medios con los fines según se la ha concebido, y esta misma relación como se ha realizado concretamente. El vínculo lógico entre los medios y el fin existe en la conciencia del actor y en la realidad objetiva, y estas dos relaciones, subjetiva y objetiva, se corresponden entre sí.

Este análisis de las experiencias del ingeniero y el especulador muestra qué es una conducta lógica. Para que una conducta sea lógica, es necesario que la relación medios-fines en la realidad objetiva corresponda a la relación medios-fines en la conciencia del actor.

"De una vez por todas denominaremos «actos lógicos» a las operaciones vinculadas lógicamente con su fin, no sólo con respecto al sujeto que realiza estas operaciones, sino aun con

respecto a quienes tienen conocimientos más amplios, es decir, se trata de actos que subjetiva y objetivamente tienen el sentido explicado más arriba. Denominaremos no lógicos a los restantes actos, lo que no significa que sean ilógicos" (*Tratado de sociología general*, parágrafo 150).

Dicho de otro modo, pertenecen a la categoría de los actos no lógicos todos los que subjetiva u objetivamente no exhiben un vínculo lógico. Así, podemos trazar un cuadro de los actos humanos:

Géneros y especies	*Los actos, ¿tienen un fin lógico?*	
	Objetivamente	Subjetivamente
1ª clase — *Actos lógicos* El fin objetivo es idéntico al fin subjetivo		
	Sí	Sí
2ª clase — *Actos no lógicos* El fin objetivo difiere del fin subjetivo		
1º género	No	No
2º "	No	Sí
3º "	Sí	No
4º "	Sí	Sí
Especies del 3º y del 4º género		
3,4	El sujeto aceptaría el fin objetivo, si lo conociese.	
3,4	El sujeto no aceptaría el fin objetivo, si lo conociese.	

(*Traité de sociologie générale*, págs. 67-68).

¿Qué significado tiene cada uno de estos géneros de actos no lógicos?

El género "no-no" significa que el acto no es lógico, es decir, que los medios no están encadenados a los fines, en la realidad ni en la conciencia. Los medios no aportan ningún resultado del cual puede afirmarse que está vinculado lógicamente con los medios; y por otra parte, el actor no concibe siquiera un fin o una relación entre los medios y el fin. El género "no-no" es raro, porque el hombre es un ser razonador. Sea cual fuere el absurdo de sus actos, procura asignarles un fin. "Los hombres tienen una tendencia muy acentuada a aplicar un barniz lógico a sus actos; por consiguiente, éstos corresponden casi todos a los géneros segundo y cuarto. Muchos actos impuestos por la cortesía o la costumbre podrían pertenecer al primer género. Pero muy a menudo los hombres invocan un motivo cualquiera para justificar sus actos; y eso los incluye en el segundo género. (*Tratado de sociología general*, parágrafo 154). Pero en una enumeración completa corresponde conservarlo como un género posible.

Por el contrario, el segundo género está muy difundido e incluye innumerables ejemplos. El acto no está vinculao lógicamente con el resultado que producirá, pero el actor imagina erróneamente que los medios que utiliza pueden provocar el objetivo anhelado. A este género pertenece la conducta de los pueblos que, cuando desean que llueva, realizan sacrificios a los dioses y están convencidos de que sus plegarias tienen efectos sobre la lluvia caída. En este caso, existe subjetivamente una relación medios-fines, aunque dicha relación carezca de existencia objetiva.

El tercer género es el de los actos que producen un resultado vinculado lógicamente con la relación medios-fines. Los ejemplos de esta categoría son igualmente numerosos. Podemos mencionar entre ellos los actos reflejos. Si cierro el párpado cuando mi ojo corre el riesgo de que penetre en él un grano de polvo, este acto es objetivamente lógico, pero no lo es subjetivamente. No pensé de antemano y no pienso en el momento de actuar en la relación entre los medios que utilizo y el fin que alcanzo. Las conductas instintivas o animales a menudo están adaptadas pero no son lógicas, si por lo menos aceptamos que los animales que se conducen como es necesario para sobrevivir no piensan en la relación entre los medios que utilizan y los fines que alcanzan.

El cuarto género es el de los actos que tienen un resultado vinculado lógicamente con los medios utilizados, y en relación con los cuales el actor concibe subjetivamente ciertos vínculos entre los medios y los fines, sin que las realizaciones objetivas correspondan a las realizaciones subjetivas. En

este punto, Pareto piensa esencialmente en la conducta de los bienhechores de la humanidad, los pacifistas o los revolucionarios, que quieren modificar la sociedad actual y corregir sus vicios. Así, los revolucionarios bolcheviques dirán que quieren tomar el poder para asegurar la libertad del pueblo, y después de realizar una revolución violenta, se ven impulsados por un proceso irresistible a establecer un régimen autoritario. En este caso, existe una relación objetiva entre la conducta y sus resultados, y una relación subjetiva entre la utopía de una sociedad sin clases y los actos revolucionarios. Pero lo que los hombres hacen no responde a lo que querían hacer. Los fines que querían alcanzar no pueden realizarse con los medios que utilizan. Los medios que utilizan conducen lógicamente a ciertos resultados, pero hay discrepancia entre la realización objetiva y la realización subjetiva. Pareto ofrece también ejemplos tomados de la vida económica. En un Estado de libre competencia los empresarios realizan en parte actos no lógicos. Al esforzarse por producir los precios de costo, obtienen, por ejemplo, sin quererlo, un efecto de reducción de los precios de venta, pues la competencia determina siempre la igualdad de estos dos precios.

Este cuarto género implica subcategorías, determinadas por la actitud de los actores, que aceptarían o no los fines que alcanzan realmente, si éstos les fueran mostrados de antemano. Supongamos que Lenin hubiese conocido las consecuencias inevitables de una revolución pretendidamente socialista, en un país todavía poco industrializado. ¿Habría preferido renunciar a la revolución, o habría aceptado el Estado totalitario durante un prolongado período de transición?

Estos actos no lógicos no son necesariamente ilógicos. En la tercera categoría, la de los si-no, con el tiempo la acción se adapta a las circunstancias, y simplemente le falta la conciencia de la relación medios-fines.

El estudio de estos cuatro géneros de actos no lógicos constituyen el objeto de la primera parte del *Tratado de sociología general*; se omiten los actos lógicos, que sólo aparecerán en la segunda parte, cuando Pareto reemplaza el método analítico por el método sintético.

Esta clasificación de los tipos de actos suscita ciertas dificultades. No deseamos abordarlas ya mismo, pero conviene proponer dos interrogantes: ¿En qué medida todos los actos humanos pueden ser analizados por referencia sólo a la relación medios-fines? Si el carácter lógico y no lógico se aplica únicamente a la relación entre los medios y los fines, ¿estos últimos pueden dejar de ser no lógicos? ¿No se deduce

de la definición dada del carácter lógico de los actos que la elección de los fines no puede ser lógica?

Así, en Pareto la sociología se define por referencia y oposición a la economía que se ocupa esencialmente de los actos lógicos, mientras que la sociología trata sobre todo actos no lógicos. Por lo tanto, podemos estudiar el pensamiento sociológico de Pareto refiriéndonos exclusivamente al *Tratado de sociología general*. No por ello es menos cierto que un análisis completo del pensamiento de este autor impondría la consideración de las obras económicas, es decir del *Curso de economía política* y del *Manual de economía política.*

Para el sociólogo dos géneros de actos no lógicos son particularmente importantes.

El primero lleva el número 2, definido por los términos no-sí. Este género incluye los actos no lógicos, que no tienen fin objetivo, pero poseen una finalidad subjetiva. Abarca la mayoría de las formas de conducta rituales o simbólicas. El marino que dirige plegarias a Poseidón antes de darse a la mar, no realiza un acto que influya sobre su navegación, pero en función de sus creencias imagina que ese acto producirá consecuencias conformes a sus deseos. En general, puede afirmarse que todos los actos de tipo religioso —es decir, todos los actos que se dirigen a un emblema o a un símbolo de una realidad sacra— pertenecen al género número 2. Como Durkheim en *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Pareto estudia los actos rituales, pero comienza por incluirlos en la clase de los actos no lógicos.

El segundo género importante es el número 4, definido por los términos sí-sí, pero en los cuales no hay coincidencia entre lo subjetivo y lo objetivo. A ese género pertenecen todas las formas de conductas impuestas por errores científicos. El medio utilizado produce un resultado efectivo en el plano de la realidad, y ha sido situado en relación con objetivos en la conciencia del actor; pero lo que ocurre no se ajusta a lo que, de acuerdo con las esperanzas o los cálculos del sujeto actuante, debería ocurrir. El error implica la no coincidencia entre la realización objetiva y la realización subjetiva. A este género pertenecen igualmente todas las formas de conducta dictadas por ilusiones, sobre todo la de los políticos o los intelectuales. Cuando los idealistas imaginan que están creando una sociedad sin clases o sin explotación, o aún una comunidad nacional homogénea, los resultados de sus actos son muy distintos de sus ideologías, y hay no coincidencia entre las esperanzas alimentadas por los actores y las consecuencias de sus actos, pero tanto en el plano de la realidad como

en el plano de la conciencia los medios estuvieron vinculados con fines.

Por consiguiente, en la primera parte del *Tratado de sociología general*, Pareto se propone estudiar lógicamente los actos no lógicos, abstrayéndose provisoriamente de las formas de conducta lógicas, que reaparecerán en la segunda parte, cuyo fin es reconstituir el todo social para alcanzar una explicación sintética del conjunto de la sociedad y de los movimientos que se manifiestan en ella.

Fuera de estas definiciones abstractas, la distinción fundamental entre los actos lógicos y los actos no lógicos reposa en un criterio simple y esencial, aunque Pareto no lo destaca: la coincidencia entre la relación objetiva y la relación subjetiva de los medios y los fines implica que la conducta esté determinada por el razonamiento. En consecuencia, podemos afirmar provisoriamente que los actos lógicos son los que están motivados por el razonamiento. El actor ha pensado lo que deseaba hacer y el fin que quería alcanzar, y los razonamientos a los que obedece constituyen el móvil de su conducta. En cambio, todas las formas de conducta no lógica implican en mayor o en menor grado, una motivación por vía del sentimiento, definido este último del modo más general como cualquier estado de espíritu diferente del razonamiento lógico.

Así, el fin de la primera parte del *Tratado de sociología general* es estudiar lógicamente los actos no lógicos, tarea que sin duda no es fácil. ¿Cómo podemos estudiar lógicamente los actos no lógicos? Pareto se apresuraría a afirmar que la mayoría de los libros de sociología son análisis no lógicos de formas de conducta no lógicas, o aun estudios de la forma de conducta no lógicas con la intención consciente de conferir una apariencia lógica a formas de conducta que no lo son. En cambio, el objetivo de Pareto es estudiar las formas de conducta no lógicas por lo que son, y no atribuyen una apariencia contraria a las mismas.

Esta expresión, "el estudio lógico de la conducta no lógica", no proviene del propio Pareto. Aunque Pareto supiera que era peligroso estudiar de manera no lógica las formas de conducta no lógica, no se ha explicado con la misma ironía intencional que yo utilizo aquí. Se ha limitado a afirmar que quería estudiar científicamente las formas de conducta no lógicas. ¿En qué consiste este estudio?

La respuesta a este interrogante supone una concepción de la ciencia que Pareto denomina lógicoexperimental.

El objetivo del sociólogo que estudia las formas de conducta no lógicas es la verdad, y no la utilidad, y nada implica que haya coincidencia entre estas dos ideas.

Los generales romanos, antes de entrar en batalla, interrogaban las entrañas de algunos animales sacrificados para la ocasión. Esta conducta tenía carácter no lógico, por lo menos en la medida en que los generales creían que las entrañas de las víctimas les revelarían de antemano el resultado del combate. Pero si las entrañas de las víctimas autorizaban un pronóstico favorable, y si este último era comunicado a los soldados, los combatientes obtendrían de todo ello un más acentuado sentimiento de confianza: para la moral de los guerreros, es excelente saber que en definitiva vencerán. A ejemplo de Pareto, tomo este ejemplo de la historia romana para eliminar los elementos de actualidad y de pasión, pero en ese sentido vivimos en una época que no es muy distinta. En lugar de interrogar las entrañas de las víctimas, se interrogan los misterios del futuro histórico. En los dos casos, el resultado es el mismo. Los jefes pueden proclamar: "En definitiva todo marchará bien, y vosotros venceréis". Es útil que los soldados crean en la verdad de los augurios, y que los militantes crean en la victoria final de la causa.

La ciencia lógicoexperimental, que muestra la semejanza entre estos distintos modos de anticipar un futuro cuyos lineamientos son desconocidos, es por consiguiente una fuente de escepticismo. Sin duda, se opone a la utilidad social que los hombres confiesen no conocer el futuro. Por lo mismo, el estudio lógico experimental de las formas no lógicas de conducta puede oponerse al provecho de tal o cual grupo dado, o aun al beneficio de la sociedad toda. Pareto escribió: "Si creyese que mi *Tratado* habría de tener muchos lectores, no lo escribiría". Pues en la medida en que devela la realidad fundamental, este *Tratado* se opone al equilibrio social, que exige un conjunto de sentimientos que, según lo demuestra el *Tratado*, son no lógicos, y aún ilógicos. Así, el estudio lógicoexperimental de las formas de conducta no lógicas tiene como fin único la verdad, y no podría reprochársele su falta de utilidad. "Asociar la utilidad social de una teoría con su verdad experimental es uno de los principios *a priori* que rechazamos. Estas cosas, ¿están o no unidas siempre? A esta pregunta sólo puede responderse mediante la observación de los hechos; y a continuación expondremos la prueba de que en ciertos casos, pueden ser por completo independientes. Por consiguiente, ruego al lector que tenga siempre presente que donde afirmo el absurdo de una doctrina, de ningún modo

sostengo implícitamente que es perjudicial para la sociedad; por el contrario. puede serle muy provechoso. Viceversa, donde afirmo la utilidad de una teoría para la sociedad. de ningún modo pretendo insinuar que ella es experimentalmente verdadera. En suma, una misma doctrina puede ser rechazada desde el punto de vista experimental y admitida desde el punto de vista de la utilidad social, y viceversa" (*Tratado de sociología general*, parágrafos 72 y 73).

Hay una impresionante oposición con la concepción de Durkheim, que por su parte escribió que si la sociología no permitía mejorar a la sociedad, no valía una hora de esfuerzo. A los ojos de Pareto, una proposición de este carácter implica confundir el objeto científico, que es únicamente la verdad, y el objeto de la acción social, que es la utilidad, sin que haya necesariamente coincidencia entre ambos.

En segundo lugar la ciencia lógicoexperimental tiene el deber de desechar todas las ideas extra o metaempíricas. Todos los términos utilizados deben referirse a hechos observados u observables, todos los conceptos deben definirse con respecto a realidades comprobadas directamente o que puedan ser creadas por vía de experimentación. Las ideas de orden religioso. los conceptos que no pertenecen al orden de lo fenomenal, por consiguiente no tienen lugar en la ciencia lógicoexperimental. Todos los conceptos filosóficos o relacionados con la esencia, deben ser excluidos rigurosamente. Muchos sabios o seudosabios se preguntan constantemente qué es el progreso, o el verdadero socialismo. o la auténtica igualdad. Estas discusiones acerca de palabras no corresponden al ámbito científico. La naturaleza de la definición científica se manifiesta cuando distinguimos los actos lógicos y los actos no lógicos. Para Pareto, es inútil discutir si sería más conveniente llamar actos racionales a los actos lógicos, y no racionales a los actos no lógicos. Las palabras utilizadas carecen de importancia. Si la comodidad no impusiera otro criterio, habríamos podido utilizar en lugar de la expresión "acto lógico" el término X, y en el caso de los actos no lógicos el término Y. Asimismo. disertar acerca del concepto de clase es un ejercicio sin valor científico. A lo sumo. y una vez formulada una definición de la clase. podemos preguntarnos en qué medida el fenómeno así definido se manifiesta en tal o cual sociedad; pero poco importa el sentido que se atribuya a la palabra clase o a la palabra estructura. Las definiciones tienen valor de decisión. Siempre que las defina rigurosamente, cada uno asigna a las palabras que utiliza el sentido que le parece mejor.

Nada de lo que sobrepasa el ámbito de la experiencia puede ocupar un lugar en la ciencia. Las definiciones esenciales deben ser eliminadas de la ciencia lógicoexperimental, que utiliza conceptos claramente definidos en relación con fenómenos observables. Las discusiones científicas deben referirse siempre a la realidad, y no al sentido que asignamos a las palabras.

Sin embargo, de todo ello no se deduce que la ciencia sea una reproducción pura y simple de los fenómenos que observamos en el mundo real. Por el contrario, la ciencia implica una actividad del espíritu que es una recreación, cuyo carácter fundamental es la simplificación. El mundo humano, lo mismo que el mundo natural en que vivimos, es excesivamente rico y complejo para que en un solo movimiento la ciencia pueda aprehenderlo del todo. Por eso mismo, comienza siempre con simplificaciones. Observa y retiene ciertos aspectos de ciertos fenómenos, designados mediante conceptos rigurosos, luego establece las relaciones entre los fenómenos englobados en los conceptos, y se esfuerza progresivamente por combinar los enfoques simplificados para reconstruir la realidad compleja. Por ejemplo, en el *Tratado de sociología general*, se parte de la definición simplificada de los actos no lógicos para establecer una clasificación y analizar los fenómenos que los explican, y se concluye en una tipología de las causas de los actos no lógicos, que necesariamente será simple y grosera comparada con la realidad compleja. Del mismo modo que la mecánica racional es una explicación de un mundo abstracto, la teoría económica pura es una interpretación esquemática de los sistemas económicos; pero a partir de estos modelos simples, por un proceso de complicación progresiva, volvemos a hallar la realidad. Jamás recuperamos la realidad en toda su complejidad; por su naturaleza misma, la ciencia es un fenómeno inconcluso, y quienes imaginan que ella pueda enseñar jamás el equivalente de lo que aportaba la religión son víctimas de una ilusión. Los sociólogos que, como Durkheim, creen que la sociología científica podrá echar los cimientos de una moral, en reemplazo de los dogmas religiosos, sin advertirlo siquiera son prisioneros de un modo de pensamiento no lógico. Atribuyen a la ciencia características que ésta no poseerá jamás, pues siempre será parcial y jamás normativa. La ciencia será siempre un conjunto de proposiciones, concretas o de causalidad, de las que jamás podrá deducirse que *es necesario* conducirse de cierto modo. Bien podemos demostrar que tal o cual sucesión regular se manifiesta en la realidad, pero de estas

correlaciones experimentales no deduciremos una moral, sea ella la que fuere. "La ciencia no puede satisfacer la necesidad infinita de desarrollos seudológicos que el hombre experimenta. La ciencia sólo puede relacionar un hecho con otro, y por consiguiente siempre se detiene en el hecho" (*Tratado de sociología general*, parágrafo 973).

La concepción de la ciencia experimental, afirmada por Pareto, reduce mucho las ambiciones de la sociología, y nos transfiere a un mundo en que la fórmula "es necesario elegir entre la sociedad o la divinidad" no sería el resultado, sino el objeto de la ciencia, en la medida en que ésta se interesa en el conjunto de las formas de conducta no lógicas. Este aspecto del pensamiento de Pareto —que, por otra parte, se complace en zaherir las obras de sus colegas—, explica la profunda antipatía que la mayoría de los sociólogos ha manifestado frente a este autor, no sólo mientras vivió, sino aun después de su muerte. Conocí entre mis maestros, y lo mismo ocurre ahora entre mis colegas, a muchos sociólogos que no pueden oír el nombre de Pareto sin manifestar una indignación cuya intensidad resiste el paso del tiempo.

De acuerdo con la opinión de Pareto, la ciencia tiene carácter lógicoexperimental. Es necesario interpretar rigurosamente estos dos términos. *Lógico* significa que es legítimo, a partir de las definiciones formuladas o de las relaciones observadas, deducir consecuencias que resultan de las premisas. El adjetivo *experimental* incluye tanto la observación en el sentido estrecho del término como la experimentación. La ciencia es experimental porque se aplica y se refiere a lo real, en cuanto origen y criterio de todas las proposiciones. Una proposición que no incluye demostración o refutación mediante la experiencia no es científica. Como gustaba afirmar mi maestro León Brunschvicg, no puede ser válida una proposición cuya falsedad no es posible demostrar. Esta idea es evidente, aunque la desconozcan muchos espíritus que ven en la imposibilidad de refutar sus afirmaciones una prueba de la verdad de éstas. Por el contrario, una proposición que por imprecisa e indistinta no admite ninguna refutación mediante la experiencia, puede suscitar sentimientos, satisfacer o indignar, pero no es científica. Para que lo sea. es necesario que pueda someterse a la única crítica válida, la crítica de los razonamientos y los hechos. (La teoría marxista de la plusvalía debe su popularidad al hecho de que es irrefutable.)

En suma, el objetivo de la ciencia lógicoexperimental es descubrir lo que Pareto denomina uniformidades experimentales, es decir relaciones regulares entre los fenómenos. Estas

uniformidades experimentales no son en sí mismas necesarias. Los filósofos han discutido mucho acerca del carácter del vínculo causal que une entre sí a dos fenómenos. En este sentido. Pareto pertenece a la descendencia de Hume. Para él, las relaciones regulares entre los fenómenos no implican la necesidad intrínseca de la realización. La regularidad observada es más o menos probable de acuerdo con la naturaleza de los fenómenos vinculados entre sí, y de acuerdo con el número de circunstancias en que se ha observado esta realización. No se manifiesta el problema de la necesidad, porque el objetivo de la ciencia es simplemente la comprobación de las uniformidades.

Por otra parte, Pareto resume el camino que se propone seguir en algunas proposiciones que constituyen las reglas de la ciencia lógicoexperimental:

1°. De ningún modo pretendemos ocuparnos de la *verdad* intrínseca de una religión. una fe. una creencia metafísica, una moral o nada por el estilo. No se trata de que alimentemos el más mínimo menosprecio por estas cosas, sino únicamente de que exceden los límites dentro de los cuales deseamos permanecer. Las religiones, creencias, etc., las consideramos solamente desde fuera, en la medida en que son hechos sociales. al margen de su valor intrínseco. La proposición: "A *debe* ser igual a B. en virtud de un principio superior a la experiencia", por consiguiente escapa totalmente a nuestro examen: pero estudiamos cómo nació esta creencia, cómo se desarrolló y qué relación mantiene con los restantes hechos sociales.

"2. Por lo tanto, trabajos exclusivamente en el dominio de la *experiencia* y la *observación*. Utilizamos estos términos en el sentido que tienen en las ciencias naturales como la astronomía. la química. la fisiología. etc.; y no para indicar lo que se entiende por: "*experiencia íntima, cristiana*, que, cambiando apenas de nombre, resucita simplemente la autoobservación de los antiguos metafísicos. Creemos que esta autoobservación es un hecho externo; por lo tanto, lo estudiamos como tal, no como un sentimiento que nos es propio.

.. ..

"4°. Partimos de los hechos. para elaborar teorías, y tratamos siempre de alejarnos lo menos posible de estos hechos. Ignoramos qué es la *esencia* de las cosas, y no nos ocupamos de ellos. porque un estudio de ese tipo no corresponde a nuestro dominio. Investigamos las uniformidades exhibidas por los hechos. y les asignamos también el nombre de leyes; pero estos hechos no están sometidos a dichas leyes; por el contrario.

Las leyes no son *necesarias*; son hipótesis que sirven para resumir un número más o menos elevado de hechos, y persisten mientras no se las reemplaza por otras mejores.

"5°. Por lo tanto, todas nuestras investigaciones son contingentes, relativas, y aportan resultados que sólo son más o menos probables, a lo sumo muy probables... Todas nuestras proposiciones, incluidas las de pura lógica, deben ser entendidas con la siguiente restricción: *en los límites del tiempo y la experiencia que nosotros conocemos.*

"6°. Razonamos exclusivamente acerca de las cosas y no de los sentimientos que sus hombres suscitan en nosotros. Estudiamos estos sentimientos como simples hechos exteriores. Así, por ejemplo, rehusamos discutir si un acto A es *justo* o no es *justo, moral* o *inmoral*, si previamente no se han aclarado bien las cosas a las cuales se quiere atribuir estos términos. Pero estudiaremos como un hecho exterior lo que nosotros y un país dado, perteneciente a una clase social dada, a una época dada, se proponían expresar cuando afirmaban que A era un acto *justo* o *moral.*

"7°. Buscamos las pruebas de nuestras proposiciones únicamente en la experiencia y la observación, y lo mismo decimos de sus consecuencias lógicas, excluyendo toda prueba por acuerdo de sentimientos, por *evidencia interna* o dictada por la conciencia.

"8°. Asimismo, utilizaremos únicamente palabras correspondientes a cosas, y pondremos todo nuestro cuidado, nuestro mayor celo en atribuirles un significado lo más preciso posible.

"9°. Procedemos por *aproximación sucesiva*: es decir, consideramos ante todo el fenómeno en su conjunto, descuidando voluntariamente los detalles, de los que nos ocuparemos en las aproximaciones siguientes" (*Tratado de sociología general,* parágrafo 69).

Una vez definida así en sus grandes rasgos de ciencia lógicoexperimental, el problema que se perfila lógicamente —para utilizar el lenguaje de Pareto— es vincular la concepción de los actos lógicos y no lógicos con esta definición de la ciencia lógicoexperimental. Aunque parece extraño, el propio Pareto no establece una relación explícita entre su teoría de actos no lógicos y su teoría de la ciencia. Pero no es difícil aclarar esta relación.

En efecto, la mayoría de los actos lógicos son los que están determinados por el papel científico, es decir, en concordancia con uniformidades establecidas gracias a la ciencia lógicoexperimental. El acto lógico es aquel cuya relación sub-

jetiva medio-fin corresponde a la relación objetiva medio-fin. Ahora bien, ¿hay otro modo de asegurar este paralelismo que no sea el conocimiento de las consecuencias que cierto acto acarrea, de los efectos de cierta causa, o en otros términos de las uniformidades establecidas por la ciencia lógicoexperimental? La uniformidad es el hecho de que un fenómeno A aparece regularmente después del fenómeno B. Si queremos actuar lógicamente, tenemos que saber qué consecuencias acarreará el acto A que realizamos, y precisamente la ciencia nos dirá que el acto A acarrea la consecuencia B.

Sin embargo, la ciencia no abarca el conjunto de las formas de conducta lógicas. La conducta de un banquero, un especulador, un general que prefiere ganar la batalla más que perderla, son normalmente lógicas, aunque no se deducen de uniformidades experimentales de orden científico. Pareto afirma de pasada que, en efecto, la mayoría de los actos lógicos son actos determinados por las uniformidades científicas, pero que muchos dominios de actos —político, militar, económico— implican formas de conducta lógicas, determinadas por razonamientos de inspiración científica que procuran combinar eficazmente los medios en relación con los fines, sin que pueda afirmarse que esta combinación sea una deducción directa a partir de uniformidades experimentales. "Los actos lógicos son muy numerosos en los pueblos civilizados. Los trabajos artísticos y científicos pertenecen a esta clase, por lo menos en lo que respecta a las personas que conocen estas dos disciplinas. Los actos estudiados por la economía política pertenecen también, en gran parte, a esta clase. Se debe incluir en ella, además, cierto número de operaciones militares, políticas, jurídicas, etc." (*Tratado de sociología general*, parágrafo 154). A pesar de todo, perdura una solidaridad entre la concepción de los actos lógicos y la concepción de la ciencia lógicoexperimental. Esta relación es indispensable, dada la definición misma de los actos lógicos. Para caracterizarlos, Pareto habla "de operaciones que están unidas lógicamente con su fin, no sólo con respecto al sujeto que realiza estas operaciones, sino aun para quienes tienen conocimiento más amplio" (*Tratado de sociología general*, parágrafo 150). Estos observadores que disponen de conocimientos más extensos no pueden ser sino los sabios. El progreso de la ciencia permite ampliar progresivamente la esfera de las formas de conducta humana que podrán recibir la denominación de lógicas.

Según se la ha definido, la ciencia sólo cubre un dominio estrecho o limitado de la realidad. Estamos lejos de saber

todo lo que ocurre en el mundo, por consiguiente, lejos de poder dominar el conjunto de los fenómenos naturales. Por lo tanto, las formas de conducta lógica no abarcan y no pueden abarcar sino una parte limitada del conjunto de la conducta humana. Si para que una conducta sea lógica es condición que podamos anticipar las consecuencias de nuestros actos, y que podamos determinar mediante el razonamiento los objetivos que queremos alcanzar, y si la ciencia no permite determinar los fines o conocer las consecuencias de nuestros actos, sino en dominios limitados, la mayor parte de la conducta humana será necesariamente no lógica. Por otra parte, para Pareto el hecho de denominar no lógica a una conducta no implica censurarla. Si hay ironía, explícita o disimulada, en la expresión "no lógica", se refiere únicamente a quienes, al mismo tiempo que actúan de manera no lógica, imaginan que lo hacen lógicamente. La ironía del observador no pretende sugerir a los hombres que actúen lógicamente, se refieren al hecho de que los hombres son tan irrazonables como razonadores. La característica fundamental de la naturaleza humana es dejarse llevar por el sentimiento, y ofrecer justificaciones seudológicas a sus actitudes sentimentales.

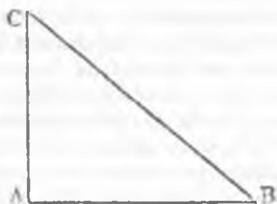
Desde luego, se comprende por qué Pareto es insoportable y por qué quiere serlo. Su primera tesis es que todos los hombres quieren conferir una apariencia lógica a formas de conducta que carecen de la sustancia correspondiente, y su segunda tesis que el fin de la sociología es demostrar a los hombres que sus formas de conducta no son lógicas. Es evidente que el sociólogo que demuestre a los hombres lo que éstos no quieren ver se hará impopular, y Pareto habría admitido sin dificultad esta afirmación. A mi juicio, no es imposible ofrecer una interpretación lógica de este deseo de impopularidad. Utilizando el método de Pareto, diremos que los hombres que escriben pueden dividirse en dos categorías: los que escriben con el deseo consciente de ser populares, y los que escriben con el deseo consciente de ser impopulares. El deseo de impopularidad no es ni más ni menos lógico que el deseo de popularidad. Un autor puede experimentar un sentimiento de fracaso, pese a las ediciones de varios centenares de millares de ejemplares de sus obras, y un sentimiento de éxito con ediciones de quinientos ejemplares. Pareto había elegido de una vez por todas, y probablemente de modo lógico el éxito del autor maldito. Por otra parte, no lo conquistó del todo.

El paralelo entre la concepción de la ciencia y la concepción de los actos lógicos y de los actos no lógicos en Pareto

nos recuerda que la ciencia no determina lógicamente los fines. *No hay solución científica para el problema de la acción.* La ciencia no puede ir más allá de indicar los medios eficaces para alcanzar los objetivos: la determinación de los objetivos no corresponde a su dominio. En último análisis, no hay solución científica para el problema de la conducta individual, y tampoco la hay para el problema de la organización social. Pareto responde de antemano a todos los contemporáneos que proclaman constantemente que la ciencia exige tal o cual organización de la sociedad: la ciencia auténtica, y no la seudociencia, no puede enseñarnos cuál es la solución del problema social.

DE LAS EXPRESIONES A LOS SENTIMIENTOS

Los datos del problema del estudio lógico o científico de los actos no lógicos pueden representarse en el esquema siguiente, ofrecido por Pareto en el capítulo II del *Tratado de sociología general:*



Para estudiar lógicamente las conductas no lógicas, sólo conocemos directamente, mediante la observación, los actos, por ejemplo B, y las expresiones C de los sentimientos "que se desarrollan a menudo en la forma de teorías morales, religiosas y otras". El estado psíquico de los autores, por ejemplo A, escapa a la experiencia directa. Por lo tanto, el problema adopta la forma siguiente: ¿cómo explicar C y B, sobre todo B, es decir los actos, cuando no aprehendemos directamente A, es decir el estado de espíritu?

"La tendencia muy acentuada de los hombres a considerar los actos no lógicos como actos lógicos los lleva a creer que B es un efecto de la "causa" C. De ese modo se establece una relación directa CB, en lugar de la relación indirecta que resulta de las dos relaciones AB, AC. A veces existe realmente

la relación CB; pero esto no ocurre con tanta frecuencia como se cree. El mismo sentimiento que impulsa a los hombres a abstenerse de realizar un acto B (relación AB), los impulsa a crear una teoría C (relación AC). Uno experimenta, por ejemplo, horror ante el homicidio B, y se abstendrá de él; pero afirmará que los dioses castigan el homicidio; lo que constituye una teoría C" (*Tratado de sociología general*, parágrafo 162).

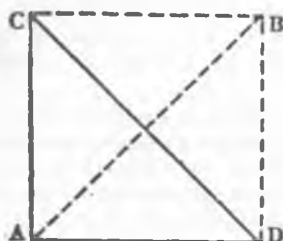
Por lo tanto, la tendencia de los intérpretes es explicar los actos mediante las teorías invocadas, explicar B por C. Pero al adoptar esta actitud, son víctimas de la propensión humana a la racionalización, o para usar el lenguaje de Pareto, a la logicización. Engañados por el instinto razonador de los hombres, creen que sus actos están determinados auténticamente por las doctrinas invocadas, cuando en realidad lo que determina tanto los actos como las expresiones es A, es decir el estado psíquico o los sentimientos.

En cierto modo, la primera parte del *Tratado de sociología general* es una reflexión y un análisis, por momnetos circular, acerca de las relaciones entre A, C, o B, C, A. En efecto, para Pareto, lo que determina C y B es esencialmente A. La conducta de los hombres está determinada por su estado psíquico o por sus sentimientos, mucho más que por las razones que invocan. Sin embargo, no puede excluirse que C, es decir las teorías, ejerza cierta influencia sobre B. A fuerza de convencerse de sus ideas, los hombres acaban por actuar también en función de las racionalizaciones. a fuerza de practicar un rito, acaban por reforzar las ideas mismas mediante las cuales comenzaron a explicar sus actos. de suerte que hay también una acción de B, en la medida en que B es un acto ritual, sobre C, es decir la doctrina. La acción de B sobre C, es en el fondo la acción a la cual se alude en la fórmula: "Tomad el agua bendita y acabaréis por creer", fórmula que es una versión simplificada o no lógicoexperimental de la influencia del rito sobre la creencia.

El triángulo de la figura ofrece las tres series de relaciones que conviene analizar en detalle: la acción del estado psíquico simultáneamente sobre las expresiones y los actos, la acción secundaria de las expresiones sobre los actos, y la acción secundaria también de los actos sobre las expresiones, es decir sobre las racionalizaciones, las ideologías o las doctrinas.

En otra figura, un poco más desarrollada, Pareto considera no sólo el estado de espíritu A y las expresiones C. sino también otros dos factores, el culto, B, y los actos denominados ahora D.

"Hasta cierto punto, podemos asimilar el culto de una religión a B; su teología a C. Ambos provienen de cierto estado psíquico A.



"Consideremos ciertos actos D, que dependen de este estado psíquico A. El culto B no actúa directamente sobre D, sino sobre A y así sobre D; actúa asimismo sobre C, y viceversa, C actúa sobre B. También puede haber una acción directa CD. La acción de la teología C sobre A generalmente es bastante débil; por consiguiente, muy débil también sobre D, pues la acción CD asimismo suele ser débil. Por consiguiente, en general se comete un grave error cuando se supone que la teología C es la causa de los actos D. La proposición formulada a menudo: "Este pueblo actúa así porque cree esto", rara vez es válida; casi siempre es errónea. La proposición inversa: "El pueblo cree esto porque actúa así", encierra generalmente una proporción mayor de verdad; pero es excesivamente absoluta, y tiene su parte de error. Es verdad que las creencias y los actos no son independientes; pero su dependencia consiste en ser dos ramas de un mismo árbol.

"Antes de la invasión de los dioses griegos, la antigua religión romana no tenía teología C; se reducía a un culto B. Pero este culto B, reaccionando sobre A, influía profundamente sobre los actos D del pueblo romano. Hay más. Cuando existe la relación directa BD. a los ojos de los modernos parece manifiestamente absurda. Pero, por el contrario. la relación BAD podía ser en ciertos casos muy razonable y útil para el pueblo romano. En general. la teología C tiene sobre D una influencia directa aun más débil que sobre A. Por consiguiente, es un grave error querer estimar el valor social de una religión considerando únicamente el valor lógico y razonable de su teología. Sin duda, si esta última adquiere perfiles tan absurdos que influye profundamente sobre A, por eso mismo influirá profundamente también sobre D. Pero este caso se

manifiesta rara vez: sólo después de una modificación del estado psíquico A los hombres perciben ciertos absurdos, que antes habían ignorado completamente.

"Estas observaciones son aplicables a toda suerte de teorías. Por ejemplo, C es la teoría del libre cambio; D es la aplicación práctica del libre cambio en un país; A es un estado psíquico determinado en gran parte por intereses económicos, políticos, sociales, de los individuos y por las circunstancias en que ellos viven. La relación directa entre C y D generalmente es muy débil. Actuar sobre C para modificar D sólo aporta resultados insignificantes. Por el contrario, una modificación de A puede influir sobre C y sobre D. Por consiguiente, se verá que cambian al mismo tiempo, y un observador superficial podrá creer que el cambio de C ha modificado a D; pero un estudio más profundo demostrará que D y C no dependen directamente uno del otro, y que ambos dependen de una causa común A.

"Por consiguiente, las discusiones teóricas C directamente no son muy útiles para modificar D: indirectamente, pueden ser útiles para modificar A. Pero para llegar a ese punto, es necesario recurrir a los sentimientos mucho más que a la lógica y los resultados de la experiencia. Expresaremos este hecho de un modo incorrecto, porque es excesivamente absoluto, pero impresionante, si afirmamos que, para actuar sobre los hombres, los razonamientos deben transformarse en sentimientos.

"En Inglaterra, en nuestro tiempo, la práctica del libre cambio B, realizada durante largos años, ha reaccionado sobre el estado A (intereses, etc.) y reforzado por consiguiente este estado psíquico; y así se opuso a la introducción del proteccionismo". (*Tratado de sociología general,* parágrafos 165, 166, 167, 168).

A partir de este análisis elemental y fundamental, la sociología de Pareto puede seguir dos caminos. Podríamos denominar a uno de ellos la vía inductiva, y es la que siguió el propio Pareto en su *Tratado.* Por mi parte, seguiré el otro camino, es decir la vía deductiva.

La vía inductiva consiste en buscar de qué modo, en la historia de las doctrinas, los actos no lógicos han sido conocidos o mal conocidos, disimulados y desfigurados, y cómo los hombres han sospechado de la idea de acción no lógica y se han esforzado por no elaborar la correspondiente teoría, pues el hombre nacido razonador prefiere creer que su conducta es lógica y está determinada por las teorías, y no le

agrada confesarse que sus actos están movidos por sentimientos.

Luego, después del estudio histórico de la interpretación de los actos no lógicos, Pareto realiza un análisis científico de las teorías que sobrepasan la experiencia. Estudia las metafísicas y las teorías que se proponen objetos que son inaccesibles con los procedimientos lógicoexperimental. Por ejemplo, las doctrinas del derecho natural, que pretenden determinar qué debe ser el derecho al margen del tiempo y el lugar, sobrepasan la experiencia, que sólo incluye la observación de lo que es y la deducción a partir de los hechos observados. Pareto consagra también un capítulo a las teorías seudocientíficas, de las que existe un número muy elevado. Después de estos tres capítulos intermedios, que representan cerca de trescientas páginas, llega a lo que será lo esencial de la teoría de los actos no lógicos —a saber, el estudio de los residuos y las derivaciones.

El segundo camino es el que el propio Pareto denomina deductivo, y de él afirma, al principio del capítulo VI acerca de los residuos, que sería más ventajoso utilizarlo en la exposición. Este método consiste en orientarse inmediatamente, si no hacia el estado psíquico, por lo menos hacia una realidad próxima de este estado psíquico, y en establecer una clasificación de los residuos que son las manifestaciones de los sentimientos y las causas principales de los actos no lógicos. Por consiguiente, se trata de investigar lo que podemos conocer de A, sabiendo que el estado psíquico o los sentimientos no están dados de modo directo. Como no conocemos directamente más que las expresiones, los actos o las conductas del culto, ¿cómo podemos remontarnos de las expresiones a las causas de éstas, de las teorías o los actos a los sentimientos y a los estados de espíritu que los determinan?

El método de Pareto consiste en estudiar un elevado número de expresiones, teorías, conductas extrañas, modalidades de cultos religiosos, prácticas de magia o de brujería, y comprobar que si estos actos o formas de conducta difieren y en apariencia implican una suerte de crecimiento anárquico, en un estudio más atento revelan cierta consecuencia. Por ejemplo, comprobamos en las más diversas civilizaciones que los hombres han asignado un valor benéfico o maléfico a ciertas cifras, a ciertos días y a ciertos lugares. En nuestras sociedades, afírmase que el número 13 trae desgracia. Si una cena de 13 personas se celebra un viernes, las cosas son aun peores; y si esta cena de 13 personas se realiza un viernes 13, se anuncia catástrofe. Se trata de fenómenos conocidos

por todos, y que provocan una sonrisa; pero ello no impide que un ama de casa vacile en organizar una comida de 13 personas; no se trata, ciertamente, de que ella misma crea en dicha superstición, pero en todo caso no podría excluir que algunos de los invitados tema el carácter maléfico del número 13, o del viernes 13. También es sabido que no se deben encender tres cigarrillos con el mismo fósforo. Afírmase que el origen de esta superstición se remonta a la guerra del Transvaal. Los bóers, que gozaban entonces de la simpatía de la opinión mundial —las cosas han cambiado—, tenían la reputación de ser tiradores excepcionales. Cuando veían en el sector enemigo por tercera vez la pequeña lumbre de un cigarrillo, su tiro era tan preciso que el fumador era abatido. No tengo la certeza de que éste sea el origen auténtico del carácter maléfico del tercer cigarrillo encendido con el mismo fósforo; pero para hablar en el estilo de Pareto, se trata evidentemente de uno de esos fenómenos no lógicos cuyos ejemplos aparecen en todas las sociedades. El rasgo común de todos estos ejemplos es la propensión a asignar un significado, benéfico o maléfico, por razones oscuras, a las cifras, los días, los lugares o las circunstancias.

He aludido a razones oscuras; Pareto afirmaría con mayor precisión: Por razones indefinidamente renovadas, y que cambian de una sociedad a otra, hallamos siempre una razón seudológica para explicar por qué no debe frecuentarse tal lugar, por qué tal o cual cifra anuncia desgracia, y por qué esta o aquella circunstancia es el índice de una próxima catástrofe.

Desde luego, podemos distinguir entre dos elementos del fenómeno observado: Una parte constante que será denominada *a* —no debemos confundirla con la A, símbolo del estado psíquico— y una parte variable *b*.

La parte constante, es la propensión de los hombres a establecer relaciones entre las cosas, los números, los lugares y los significados felices o desgraciados, a conceder a ciertos hechos un valor de símbolo o de índice.

El elemento variable es la razón que los hombres, en cada circunstancia, se dan para justificar las relaciones. En nuestro tiempo, gracias a los progresos de la racionalidad occidental, a menudo no se pretende explicarlo todo; pero en general, en la mayoría de las sociedades hallamos razones que justifican una actividad de asociación. Esta es el elemento constante del fenómeno, y la teoría explicativa es el elemento variable.

Para citar otro ejemplo, en casi todas las sociedades los

hombres parecen experimentar repugnancia por lo que se denomina homicidio, pero según los siglos y las sociedades hallarán motivos diferentes para explicar o justificar este rechazo. En ciertos casos se dirá que Zeus prohibe el crimen, y en otros que la razón universal no tolera los ataques a la dignidad de la persona humana. Las teorías que fundan la prohibición del asesinato son diferentes, pero hay un elemento constante, el rechazo de cierta conducta, y el origen de este rechazo es un estado psíquico o un sentimiento. El fenómeno concreto ofrecido a la observación es el conjunto rechazado del homicidio. justificación mediante teorías concurrentes. El observador establece de modo analítico una distinción entre estas teorías justificativas que exhiben una diversidad anárquica, y los elementos constantes de los fenómenos. que se repiten en la medida suficiente para que podamos realizar una clasificación general. Como es poco cómodo referirse siempre al "elemento constante del fenómeno concreto considerado" e inútilmente pedante decir "*a*" para designar a este elemento constante, en adelante hablaremos del *residuo* para designar lo que acabo de analizar sin utilizar palabras o utilizando expresiones complicadas. En cuanto a las diversas y abundantes teorías mediante las cuales se justifican los elementos constantes, las denominaremos *derivaciones*. Estas dos ideas de residuo y de derivación. deducidas así por vía analítica, son los dos conceptos fundamentales que constituyen la armazón de la primera parte del *Tratado de sociología general.*

Para determinar qué son los residuos, Pareto escribe:

"El elemento *(a)* corresponde quizás a ciertos instintos del hombre. o mejor dicho de los hombres, porque *(a)* no tiene existencia objetiva. y difiere según los hombres; y probablemente porque corresponde a estos instintos es casi constante en los fenómenos. El elemento *(b)* corresponde al trabajo realizado por el espíritu para explicar el elemento *(a)*. Por eso es mucho más variable, pues refleja el trabajo de la fantasía... Pero si la parte *(a)* corresponde a ciertos instintos, está muy lejos de incluirlos a todos. Esto último se manifiesta en el modo mismo de hallarlo. Hemos analizado los razonamientos y buscado la parte constante. Por consiguiente, sólo podíamos haber hallado los instintos que originan razonamientos. y no hemos podido encontrar en nuestro camino los que no están recubiertos por razonamientos. Por lo tanto, restan los simples apetitos. los gustos. las disposiciones, y en los hechos sociales, esta clase muy importante denominada

los *intereses*" (*Tratado de sociología general*, parágrafos 850-851).

Este texto, muy breve, es uno de los más importantes del *Tratado de sociología general*. Pareto pertenece a la categoría de los autores que se expresan con tanta mayor brevedad cuanto más importante es la cuestión examinada, y son más extensos cuando el tema es simple y el lector ya ha comprendido. Inagotable en los ejemplos y en las ilustraciones, Pareto es extraordinariamente breve cuando se refiere a los elementos fundamentales de su pensamiento. Estos dos parágrafos aportan la clave de su sistema intelectual. Revela dos cosas esenciales:

Primero, los residuos no son los sentimientos o el estado psíquico A. Son intermediarios entre el sentimiento que no conocemos directamente, quizá ni siquiera indirectamente, y las expresiones o los actos, C y B.

Segundo, estos residuos se relacionan con los instintos del hombre, pero no incluyen a todos los instintos, porque el método seguido permite descubrir únicamente los instintos que originan razonamientos.

En la clasificación de los cuatro tipos de actos no lógicos, la clase 3 se define por "sí-no", existencia de una relación objetiva de los medios con los fines, pero no de una relación subjetiva. Esta clase 3 incluye los actos directamente adoptados, de tipo instintivo, que no determinan razonamientos, teorías y justificaciones. Si se parte de las expresiones, las teorías y las justificaciones para remontarse a los residuos que son las manifestaciones de los instintos, sólo se podrá descubrir los instintos que originan razonamientos. Por consiguiente, fuera de los residuos, hay apetitos, gustos y disposiciones.

A mi entender, aunque Pareto no haya establecido explícitamente una relación entre la tercera clase de actos no lógicos y los términos apetitos, gustos y disposiciones, en el fondo se trata del mismo fenómeno. Si nos gusta un plato, mientras no hagamos de ello una filosofía y nos limitemos a satisfacer nuestro gusto, no puede existir una relación objetiva medios-fines, pero si se omite toda teoría justificativa y todo razonamiento, la observación no podrá descubrir nuestro gusto a partir de las expresiones y las manifestaciones. En cambio, si elaboramos teorías sutiles acerca de la superioridad de la cocina china sobre la cocina francesa, o inversamente de la cocina francesa sobre la cocina china, o aún si concebimos complicadas teorías acerca de las relaciones entre las satisfacciones del paladar y la higiene del cuerpo, pasamos de

la tercera a la cuarta clase de actos no lógicos. la clase de los sí-í sin correspondencia entre lo objetivo y lo subjetivo. El sociólogo de la escuela de Pareto podrá remontarse a ciertos residuos. mientras que si nos limitamos a comer bien, permanecemos fuera del campo de estudio.

Creo, por consiguiente, que los tres términos —apetitos, gustos y disposiciones— están muy próximos unos de otros, y que es necesario considerarlos en su sentido corriente. El "apetito", es el deseo de determinada cosa. En la medida en que un individuo tiene apetito por cierta cosa y lo satisface sin discusiones, sin controversias y sin explicaciones, no corresponde formular interrogantes acerca de los residuos. Asimismo, los gustos son preferencias y las disposiciones son tendencias. Deseo definido, preferencia, tendencia —tal sería la distinción relativa entre apetitos, gustos y disposiciones. En general, estos tres términos se aplican a la conducta humana en la medida en que ésta es una búsqueda de ciertos bienes y de ciertas satisfacciones más o menos definidas. Estos apetitos, gustos y disposiciones son comparables a los instintos animales, con la salvedad de que en los hombres el desarrollo de la civilización los transforma, elabora y diversifica, al extremo de que no siempre están adaptados, como según parece es el caso de la mayoría de las formas de conducta animal llamadas distintivas.

Asimismo, Pareto sitúa a los intereses fuera de los residuos. Esta idea del interés es resultado del análisis económico que fue el primer campo de investigaciones del autor del *Tratado de sociología general*. A mi juicio, en el pensamiento de Pareto el interés proviene de la toma de conciencia de un objetivo que el individuo se propone alcanzar. Elevar todo lo posible las cantidades monetarias es un interés que, por otra parte, suele suscitar frecuentemente formas de conducta lógicas. Pero al lado del "interés económico", puede haber un "interés político". Un hombre cuyo objetivo es adueñarse del poder se conduce de manera interesada, y su conducta difiere de las formas de conducta no lógicas determinadas por los residuos. Cuando llegue el momento de la síntesis sociológica, tendremos que considerar no sólo los residuos, sino también las formas de conducta determinadas en profundidad por los instintos, los apetitos, los gustos y las disposiciones, y los intereses.

Para completar este análisis, resta dilucidar la relación entre el residuo y el estado psíquico o sentimiento A. Pareto se expresa a veces como si los residuos y los sentimientos se confundieran. Sin embargo, no cabe ninguna duda de que en su

pensamiento establece una distinción doble. Por una parte, los residuos se sitúan en una mayor cercanía de los actos o de las expresiones que los sentimientos, pues los hallamos a partir de un análisis de estos actos o expresiones. Por otra parte, los residuos no son realidades concretas, son conceptos analíticos creados por el observador para explicar fenómenos. No es posible ver o aprehender residuos como se ve una mesa, o aun como se experimentan sentimientos. Por otra parte, Pareto se muestra muy definido en estos puntos: "Es necesario no confundir los residuos *(a)* con los sentimientos, ni con los instintos a los que corresponden. Los residuos *(a)* son la manifestación de estos sentimientos y de estos instintos. del mismo modo que la elevación del mercurio. en el tubo de un termómetro, es la manifestación de un aumento de la temperatura. Sólo por uso elíptico, para abreviar el discurso, decimos, por ejemplo, que los residuos, además de los apetitos, los intereses, etc., representan un papel fundamental en la determinación del equilibrio social. Así, decimos que el agua hierve a 107 grados. Las proposiciones completas serían: "Los sentimientos o los instintos que corresponden a los residuos, además de los que corresponden a los apetitos, los intereses, etcétera representan un papel fundamental en la determinación del equilibrio social. El agua hierve cuando el estado calorífico alcanza una temperatura indicada por 100 grados del termómetro centígrado" (*Tratado de sociología general.* parágrafo 875).

Señalemos finalmente, aspecto fundamental para una comprensión exacta de este pensamiento. que los residuos son conceptos analíticos para uso del sociólogo y no del psicólogo. Pareto afirma que el estudio de los propios sentimientos corresponde al psicólogo y no al sociólogo. Ciertamente. los residuos corresponden a algo que está en la naturaleza de la conducta humana, pero se define ese algo mediante un concepto analítico forjado con el fin de comprender el funcionamiento de la sociedad. En los parágrafos 879 a 884 Pareto establece una aproximación interesante entre las raíces verbales a las cuales se remonta el filólogo y los residuos a los cuales se remonta el sociólogo.[1] De acuerdo con esta compa-

[1] "Al llegar a este punto, posiblemente el lector ya ha advertido que las investigaciones que realizamos tienen cierta analogía con otras que son habituales en filología; es decir, con las que se proponen dilucidar las raíces y las derivaciones de las que provienen las palabras de una lengua. Esta analogía no es artificial. Proviene del hecho de que, tanto en un

ración, los residuos son las raíces comunes de un elevado número de formas de conducta o de expresiones. Por consiguiente, como tales presentan el mismo carácter abstracto que las raíces verbales descubiertas por el lingüista, que no son datos concretos y sin embargo no son ficciones, porque permiten la comprensión.

RESIDUOS Y DERIVACIONES

La teoría de los residuos desemboca en una clasificación que se presenta como una suerte de análisis teórico de la naturaleza humana, para uso de los sociólogos. Pareto distingue ante todo seis clases de residuos, y luego en cada clase varios géneros; finalmente, a su vez divide algunos de estos géneros en especies. La distinción con mucho la más importante es la que se refiere a las seis clases, con significados y alcances múltiples. Estas seis clases son las siguientes:

—la primera es la del "instinto de las combinaciones";
—la segunda, "la persistencia de los conglomerados";
—la tercera, "la necesidad de manifestar sentimientos mediante actos exteriores";
—la cuarta es la de los "residuos en relación con la sociabilidad";
—la quinta se denomina "integridad del individuo y de sus dependencias";
—la sexta, "los residuos sexuales".

Se observa inmediatamente que, en ciertas clases, la palabra residuo figura en la definición, mientras que en otras el término utilizado es instinto o necesidad. Por consiguiente, en apariencia estas seis clases son heterogéneas, y no todas tie-

---

caso como en el otro, se trata de productos de la actividad del espíritu humano, que tienen un proceso común.

"Eso no es todo. Además, hay analogías de otro género. La filología moderna sabe muy bien que el lenguaje es un organismo que se desarrolla de acuerdo con sus propias leyes, y que no ha sido creado artificialmente. Sólo ciertos términos técnicos, como oxígeno, metro, termómetro, etc., son el producto de la actividad lógica de los sabios. Corresponden a los actos lógicos, en la sociedad, mientras que la formación de la mayoría de las palabras utilizadas por el vulgo corresponden a los actos no lógicos. Ya es tiempo de que la sociología progrese, y procure alcanzar el nivel en que se encuentra la filología" (*Tratado de sociología general*, parágrafos 879 y 883).

nen la misma importancia. Las más importantes son con mucho las dos primeras que actuarán solas o casi solas en la segunda parte del *Tratado*, cuando se trata de componer una síntesis.

1. La primera clase de residuos está formada por los residuos que corresponden al "instinto de las combinaciones". Pareto utiliza para definirla el término instinto, que remite a lo que hay de más profundo en el hombre —es decir, más allá de los residuos, a los sentimientos. El instinto de las combinaciones, en el sentido más general del término, es la tendencia a establecer relaciones entre las ideas y las cosas, a extraer las consecuencias de un principio formulado, a razonar bien o mal. Porque hay un instinto de las combinaciones el hombre es hombre, hay actos, expresiones, teorías, justificaciones y subsidiariamente existe el *Tratado de sociología general*, que es manifiestamente una consecuencia, no inevitable, pero comprobada, del instinto de las combinaciones.

El instinto de las combinaciones implica, como uno de sus géneros, "la necesidad de desarrollos lógicos". Por consiguiente, está en la base del progreso intelectual de la humanidad, el desarrollo de la inteligencia y la civilización. Las sociedades más brillantes, que no son inevitablemente las más morales, son aquéllas en las que los residuos de la primera clase abundan. La Atenas del siglo V antes de nuestra era, la Francia de principios del siglo XX, son, de acuerdo con Pareto, sociedades colmadas de residuos de la primera clase. Había menos residuos de la primera clase en Esparta y la Prusia del siglo XVIII. Se advierten inmediatamente las consecuencias políticas determinadas por la frecuencia variable de los residuos de la primera clase. La clase del "instinto de las combinaciones" se descompone a su vez en varios géneros, y es interesante examinarlos. El primero, el más simple y el más abstracto, es "el instinto de las combinaciones en general", es decir no especificado. El segundo es "el instinto de las combinaciones de las cosas semejantes o contrarias". La mayoría de las operaciones mágicas implican combinaciones de este tipo. Se define el tercer género como "el poder misterioso de ciertas cosas o de ciertos actos". El cuarto se titula "necesidad de unir los residuos", el quinto "necesidad de desarrollos lógicos", el sexto "fe en la eficacia de las combinaciones".

El quinto género, "necesidad de desarrollos lógicos", cubre la mayoría de los residuos que determinan las derivaciones. Esta necesidad de desarrollo lógico explica la constante renovación de las teorías y el progreso de las ciencias.

Se comprende desde luego que una conducta lógica puede estar determinada también por los residuos, que a su vez son expresión de los instintos o de los sentimientos. La conducta lógica puede tener como origen los sentimientos, si gracias a la toma de conciencia de las relaciones medios-fines, el actor está en condiciones de prever las consecuencias reales de los medios que utiliza y de establecer una correlación entre la relación subjetiva y la relación objetiva.

Observemos igualmente que el mismo instinto de las combinaciones puede estar de ese modo en el origen de las conductas no lógicas, como la magia, y también de lo que es la característica misma de la conducta lógica, es decir la ciencia.

2. La segunda clase de residuos es la contraparte de la primera. Si el instinto de combinación es lo que impide que el hombre se instale de una vez por todas en cierto modo de acción o de sociedad, provocando el desarrollo incesante de los conocimientos y el renovamiento permanente de las creencias, la persistencia de los conglomerados, a la que Pareto no denomina instinto, es comparable a la inercia. Es la tendencia humana a mantener las combinaciones formuladas, a rechazar los cambios y a aceptar de una vez por todas los imperativos.

"Ciertas combinaciones constituyen un conglomerado de partes estrechamente unidas como en ciertos cuerpos, que de ese modo concluye por adquirir una personalidad semejante a la de los seres reales. A menudo es posible reconocer estas combinaciones porque tienen un nombre propio y distinto de la simple enumeración de las partes... Después de constituido el conglomerado, a menudo actúa cierto instinto; se opone con fuerza variable a la separación de las cosas unidas de ese modo, y si no es posible evitar la separación, procura disimularla, conservando el simulacro del conglomerado. Es posible, *grosso modo,* comparar este instinto con la inercia mecánica. Se opone al movimiento impartido por otros instintos. De allí nace la gran importancia social de los residuos de la segunda clase" (*Tratado de sociología general,* parágrafos 991 y 992).

Por consiguiente, la segunda clase forma, con la primera, un par de términos opuestos. Estas dos tendencias fundamentales tienen un significado social comprensible inmediatamente. Uno impulsa al cambio y la renovación, y el otro a la estabilidad y la conservación. Una incita a construir edificios intelectuales, y el otro a estabilizar las combinaciones. Pareto observa que las revoluciones cambian más fácilmente a

las personas de los gobernantes, las ideas en nombre de las cuales ellas gobiernan y aun la reorganización de los poderes públicos, que las costumbres, las creencias y las religiones. Ocurre que lo que pertenece al orden de las costumbres, de la organización familiar y las creencias religiosas, constituye el fondo de la sociedad, y está mantenido por la persistencia de los conglomerados. Las transformaciones violentas deseadas por los hombres políticos chocan con la resistencia de los residuos de la segunda clase.

Como en el caso de los residuos de la primera clase, Pareto establece una clasificación de los diferentes géneros de la segunda clase. Sobre todo, distingue la persistencia de las relaciones entre los vivos y los muertos, o entre un muerto y las cosas que él poseía durante su vida. En general, las relaciones de un hombre con otros hombres y de los hombres con los lugares son ejemplos típicos de residuos que tienden a la persistencia de los conglomerados. El hecho de que tantas sociedades entierran a los muertos con sus bienes ilustra esta solidez de los vínculos anudados entre una persona y las cosas que le pertenecieron. Asimismo, puede manifestarse la persistencia de una abstracción. Los que hablan de la Humanidad, el Progreso o la Historia están movidos por residuos de la segunda clase, pertenecen al género "persistencia de una abstracción" o "personificación". Si se afirma que el Progreso exige o que el Derecho impone que..., y si se toma en serio el vocablo abstracto, atribuyendo un significado a la mayúscula, lo que ocurre es que actúa en nosotros un residuo de la persistencia de los conglomerados, incitándonos a tratar a una abstracción como si fuese una realidad, a personificar una idea, y, en definitiva, a atribuir una voluntad a estas abstracciones personificadas.

Las clases de residuos 3 y 6 son las que Pareto trata con más brevedad, y las más simples.

3. Se denomina a la clase 3 "necesidad de manifestar sentimiento por actos exteriores". Esta necesidad se traduce en un acto ritual, por ejemplo el aplauso, destinado a manifestar un sentimiento favorable. No se aplaude en todas las sociedades para manifestar aprobación, y los gestos o los ruidos mediante los cuales se expresa la aprobación o la desaprobación varían de una sociedad a otra. La diversidad de estas manifestaciones constituye el elemento variable *(b)*, mientras que el elemento común *(a)* o residuo es la necesidad más o menos profunda de manifestar sus sentimientos. Pareto no indica más que dos géneros de esta tercera clase,' uno es simplemente la necesidad de actuar que se manifiesta

mediante combinaciones, y el otro la exaltación religiosa. No es difícil imaginar, en todas las sociedades antiguas o modernas, las innumerables circunstancias en que esta necesidad de manifestar sus sentimientos se exterioriza libremente. En nuestra época, los espectáculos deportivos y las manifestaciones políticas ofrecen ocasiones favorables.

4. La última clase que Pareto incluye en su clasificación de los residuos es la clase de los "residuos sexuales". Estamos aquí en el límite del instinto —es decir, de una realidad que, como tal no corresponde al campo de estudio de la sociología. La clasificación de los residuos no conserva los instintos en estado puro. Así, Pareto escribe: "El simple apetito sexual, si bien actúa vigorosamente sobre la raza humana, no debe atraer nuestra atención aquí (*Tratado de sociología general*, parágrafo 1324). Por consiguiente, una parte considerable de las formas de conducta regidas por el instinto sexual no corresponde al análisis del sociólogo; pero ciertas formas de conducta, vinculadas con estos residuos le interesan. "Debemos estudiar al residuo sexual de los razonamientos y las teorías. En general, este residuo y los sentimientos en que se origina aparecen en un número muy elevado de fenómenos; pero a menudo están disimulados, especialmente en los pueblos modernos" *(Ibíd.)*.

Los propagandistas de la virtud eran uno de los blancos favoritos de Pareto. Detestaba a las asociaciones y a los hombres que hacían campaña contra las publicaciones licenciosas, y en general a los que favorecían las costumbres puritanas. Varias decenas de páginas se ocupan de lo que Pareto denomina la "religión de la virtud", vinculada por complementaridad, oposición o negación con los residuos sexuales. Este ejemplo ayuda a comprender la idea de residuos, y el vínculo entre los instintos y los residuos. En la medida en que los hombres satisfacen sus apetitos, no interesan al sociólogo, a menos que elaboren una filosofía o una moral de la conducta relacionada con la sexualidad. Asimismo, en los parágrafos consagrados a los residuos de la sexta clase, se ocupa simultáneamente de la religión de la virtud y de las religiones propiamente dichas, pues todas las creencias han adoptado y enseñado cierta actitud con respecto a la sexualidad.[2]

[2] No es posible comprender este punto del pensamiento de Pareto si no se recuerdan sus convicciones profundamente liberales. Del mismo modo, Pareto asumió la defensa del clero católico perseguido en Francia por los radicales y el bloque de las izquierdas a principios de este siglo, o de los socialistas

5. La clase 4 es la clase de los "residuos en relación con la sociabilidad". Pareto la define en los siguientes términos:

"Esta clase está constituida por residuos que se relacionan con la vida social. Se puede incluir en ella también a los residuos que se relacionan con la disciplina, y se acepta que los sentimientos correspondientes están reforzados por la vida en sociedad. En este sentido se ha observado que todos los animales domésticos, excepto el gato, vivían en sociedad, cuando eran libres. Por otra parte, la sociedad es imposible sin cierta disciplina, y por consiguiente la afirmación de una sociabilidad y la de una disciplina inevitablemente mantienen ciertos puntos de contacto" (parágrafo 1113).

Por lo tanto, la clase 4, los residuos en relación con la sociedad y la disciplina, tiene cierta relación con la clase 2, la persistencia de los conglomerados. Pero las definiciones son distintas, y estas clases difieren en ciertos puntos.

Los diferentes géneros que Pareto distingue permiten precisar aun más esta clase de residuos. El primero es el de las "sociedades particulares". Pareto alude aquí al hecho de que todos los hombres tienden a crear asociaciones, sobre todo asociaciones voluntarias, exteriores a los agrupamientos primarios, en las que están inmediatamente integrados. Estas asociaciones tienden a evocar sentimientos de fidelidad y de lealtad que determinan su persistencia en el ser de los hombres. El ejemplo más simple es el de una asociación deportiva. En los años de mi juventud, los parisienses se dividían en partidarios del Racing Club de Francia y partidarios del Stade Français. Aun los que no practicaban ningún deporte estaban vinculados por sentimientos espontáneos, referidos al Racing o al Stade. El patriotismo "stadista" o el patriotismo del Racing determinaban que en los encuentros realizados por los dos equipos hubiese mucho público. El ejemplo es al mismo tiempo irónico y serio. Las asociaciones voluntarias perduran sólo por la adhesión que les testimonian quienes forman parte de ellas. Personalmente, por razones de las que no tengo conciencia, he conservado un patriotismo "stadista". Cuando el equipo de fútbol del Stade se enfrenta con el Racing, la victoria del primero me aporta cierta satisfacción. No veo que esta fidelidad responda a ninguna razón lógica.

---

perseguidos en Italia en 1898. Pareto se opone básicamente a todas las inquisiciones. El libro de Giuseppe La Ferla, *Vilfredo Pareto, filósofo volteriano*, Florencia, La Nuova Italia, 1954, destaca claramente este aspecto de la personalidad del autor del *Tratado de sociología general*.

Pero veo en ella un ejemplo de la adhesión a las sociedades particulares, y extraigo la conclusión de que estoy dotado de numerosos residuos de la cuarta clase.

El segundo género mencionado por Pareto es la "necesidad de uniformidad". Esta necesidad es sin duda una de las más difundidas y más intensas en los seres humanos. Cada uno de nosotros tiende a juzgar que su propio modo de vivir es el que corresponde. Ninguna sociedad puede existir si no impone a sus miembros ciertos modos de pensar, de creer y de actuar. Pero como toda sociedad establece la obligación de los modos de vivir, todas tienen también tendencias a perseguir a los heréticos. La necesidad de uniformidad es el residuo a partir del cual se desarrollan las persecuciones de los disidentes, tan frecuentes en el curso de la historia. Esta tendencia a perseguir a los heréticos, es, por otra parte, igualmente característica de los librepensadores y de los creyentes. Los ateos que persiguen a los sacerdotes con su desprecio y los racionalistas que denuncian las supersticiones manifiestan esta necesidad de uniformidad que persiste en los agrupamientos cuyo dogma oficial es la libertad de creencias. Así como los psicoanalistas hablan de las trampas tendidas por los complejos, Pareto podía hablar de las trampas de los residuos.

El tercer género se caracteriza por los fenómenos de "compasión y crueldad". La relación entre este género y los restantes residuos vinculados con la sociedad no es tan clara como en los casos precedentes. De hecho, Pareto analiza los sentimientos de autocompasión referidos al prójimo, la repugnancia instintiva ante el sufrimiento en general, y la repugnancia razonada ante los sufrimientos inútiles. Sugiere que cierto rechazo del sufrimiento del prójimo es normal, y que la benevolencia debería inclinarnos a reducir en la medida de lo posible el dolor en nuestros semejantes. Pero cree que estos sentimientos de compasión pueden llegar a ser excesivos, y condena la indulgencia que, en su opinión, se manifestaba en los tribunales de su tiempo ante los anarquistas y los asesinos. Pareto multiplica las manifestaciones irónicas respecto de los humanitarios que acaban por pensar únicamente en los sufrimientos de los asesinos y no en los de sus víctimas. "Es indudable que, desde hace un siglo y hasta el momento actual, la represión de los delitos es cada vez más blanda. No pasa un año sin que se sancionen nuevas leyes en favor de los delincuentes, al mismo tiempo que las que están en vigencia son aplicadas por los tribunales y el jurado con indulgencia cada vez más acentuada. Por lo tanto, parecería que la com-

pasión hacia los delincuentes aumenta. y disminuye la que suscitan sus víctimas" (parágrafo 1133). El humanitarismo exagerado es uno de sus blancos favoritos. Justifica su crítica afirmando que a menudo estos abusos de la sensibilidad y la compasión preceden a las masacres. Cuando una sociedad ha perdido el sentido de la disciplina colectiva, se aproxima una revolución, que provocará el trastrocamiento de los valores. La indiferencia ante el sufrimiento del prójimo reemplazará a la debilidad inspirada en una compasión ciega, y una autoridad fuerte ocupará el lugar de la disgregación de la disciplina. Es evidente que Pareto no realiza el elogio de la brutalidad, y por el contrario procura demostrar que ambas actitudes extremas, humanitarismo o crueldad, son temibles para el equilibrio social. Sólo una actitud mesurada puede evitar la desgracia. "El sentimiento propio de los seres fuertes, enérgicos. que saben lo que quieren, y son capaces de detenerse en el punto preciso que consideran útil alcanzar, es la repugnancia razonada ante los sufrimientos inútiles", escribe al comienzo de un parágrafo que resume bastante bien su ideal moral. "Por instinto, los súbditos de un gobierno comprenden muy bien la diferencia entre este género de compasión y el anterior. Respetan. estiman y aman la compasión de los gobiernos fuertes; zahieren y menosprecian la compasión de los gobiernos débiles. Para ellos, la segunda es cobardía, la primera, generosidad. Aquí, el término *inútil* es subjetivo: designa un sentimiento de quien lo utiliza. En ciertos casos, también puede saberse que ciertas cosas son objetivamente *inútiles* para la sociedad. pero en muchos otros casos uno permanece en la duda; y la sociología está muy lejos de haber avanzado lo suficiente para poder resolver este problema. Sin embargo, deducir de una posibilidad eventual y lejana, de una utilidad cualquiera. que los sufrimientos infligidos son útiles, sería un razonamiento erróneo. Es necesario decidirse de acuerdo con las probabilidades mayores o menores. Evidentemente, sería absurdo afirmar que puede ser útil matar al azar a un centenar de personas. porque quizás hay entre ellas un futuro asesino. Por el contrario. se suscita una duda en relación con el razonamiento formulado a menudo. para justificar las persecuciones contra las brujas. y que afirmaba que entre ellas había un elevado número de criminales vulgares. Quizá perduraría la duda. si no hubiese un medio de distinguir entre la envenenadora y la mujer histérica que cree tener relaciones con el diablo. Pero como este medio existe, desaparece la duda y los sufrimientos infligidos son objetivamente inútiles. No es éste el lugar para continuar el

desarrollo de estas consideraciones, que nos apartan de la cuestión de los residuos, para transportarnos al problema de los actos lógicos" (parágrafo 1141).

El género número 4 es la "tendencia a imponerse uno mismo un mal por el bien de otro", o en términos corrientes la devoción que impulsa a los individuos a sacrificarse en beneficio del prójimo. En el sistema de pensamiento de Pareto, la devoción a los otros que se traduce en un sacrificio que uno mismo se impone es un acto no lógico. Los actos interesados, en los cuales el actor combina los medios con el fin de alcanzar la mayor satisfacción para sí mismo, son actos lógicos, por el contrario, el sacrificio en beneficio del prójimo es generalmente un acto no lógico. Esta observación demuestra claramente que denominar no lógico a un acto no implica desvalorizarlo. Es afirmar simplemente que el determinante de este acto expresa sentimientos que a menudo no son conocidos claramente por los propios actores. Sin embargo, agrega Pareto que es pesimista, no debe creerse que los individuos de la clase dominante que abrazan el partido de la clase inferior actúan siempre en función de esta tendencia a imponerse uno mismo un mal para bien del prójimo. Los burgueses que se unen a los partidos revolucionarios a menudo desean conquistar ventajas políticas o financieras. Son personas interesadas, y representan la comedia del desinterés. "Hoy, los industriales y los financieros han descubierto que pueden beneficiarse aliándose con los socialistas. Vemos el caso de industriales y banqueros, que son millonarios, reclamando "leyes sociales", y no podría creer que en ellos se manifiesta el más puro amor al prójimo, y que inflamados por este amor arden en deseos de compartir sus bienes. Pero conviene prestar atención a lo que ocurrirá después de la adopción de las "leyes sociales", y se verá que su riqueza no disminuye, y por el contrario aumenta; de modo que en realidad nada han dado al prójimo; por el contrario, le han quitado algo" (parágrafo 1152).

Ciertamente, es raro que los jefes de los partidos revolucionarios sean absolutamente cínicos, pues el hombre no puede vivir en el desdoblamiento del cinismo integral, el hombre que predica doctrinas revolucionarias, de derecha o de izquierda, acaba por creer en ellas, aunque sólo sea para asegurar el equilibrio y la paz de su conciencia. Pero no está demostrado que anime a este individuo exclusivamente el amor a sus semejantes; es posible que lo engañen sus residuos y sus derivaciones, residuos que lo impulsan hacia la carrera política, derivaciones que le infunden la ilusión de que por medio

del idealismo adopta actitudes favorables a las reformas o a la revolución.

El género siguiente, el número 5, es el de los sentimientos vinculados con la jerarquía, es decir la deferencia del inferior frente al superior, la benevolencia y la protección, unidas al dominio y el orgullo, del superior con respecto al inferior, en suma, los sentimientos que experimentan unos respecto de otros los miembros de una colectividad situados en distintos niveles de la jerarquía. Es perfectamente concebible que una sociedad jerarquizada no podría perdurar si los inferiores no se viesen impulsados a obedecer, y si los que mandan no estuviesen movidos tanto a exigir la obediencia de los inferiores como a manifestarles benevolencia. "Los sentimientos de jerarquía, tanto de los inferiores como de los superiores, se observan ya en los animales, y están muy difundidos en las sociedades humanas. Aun parece que allí donde éstas son un tanto complejas, podrían perdurar sin estos sentimientos. La jerarquía se transforma, pero de todos modos persiste siempre en las sociedades que aparentemente proclaman la igualdad de los individuos. Se constituye en ellas una suerte de feudalismo temporario que va de los grandes políticos a los más pequeños" (parágrafo 1153).

El último género, sobre el cual Pareto insiste mucho, está formado por el conjunto de los fenómenos de "ascetismo". "Se observa en los hombres un género especial de sentimientos, que carece de correspondencia en los animales, y que impulsa al individuo a infligirse sufrimientos, abstenerse de placeres, sin ningún fin de utilidad personal, a rechazar el instinto que impulsa a los seres vivos a buscar las cosas agradables y a huir de las desagradables. Es el núcleo de los fenómenos incluidos bajo el rubro general de ascetismo" (parágrafo 1163). Pareto no quiere a los ascetas. Se burla de ellos, y los contempla con una mezcla de asombro, de indignación y de admiración. Este sociólogo objetivo pierde su neutralidad frente a los ascetas.

De acuerdo con su método, Pareto examina los fenómenos de ascetismo, desde las instituciones de los espartanos hasta los místicos cristianos y los adversarios de la literatura no comprometida o de mero entretenimiento, y llega a la conclusión de que esta abundancia de fenómenos implica un elemento común, una parte constante que aparece en los sufrimientos que los hombres se infligen a sí mismos. Pareto ofrece del ascetismo una definición que nos recuerda a la filosofía de Durkheim. Es inevitable que los individuos se vean constreñidos a refrenar muchos de sus deseos, porque

no pueden satisfacerlos a todos. Por naturaleza, los hombres tienen deseos tan considerables que jamás poseen recursos suficientes para satisfacerlos a todos. Los sentimientos que dictan una disciplina de los deseos, por ejemplo la inclinación a la devoción o el sacrificio, son socialmente útiles. Pero cuando estos sentimientos se desarrollan exageradamente, desembocan en el ascetismo, que no es útil para nadie, y que a los ojos del sociólogo aparece como una ampliación patológica de la disciplina de los deseos. "Los actos del ascetismo son en gran parte actos que tienen un residuo inherente a la vida social, y que persisten cuando dejaron de ser útiles: o bien adquieren una intensidad que los lleva más allá del punto en que serían útiles. Por consiguiente, debe situarse el residuo del ascetismo entre los residuos que se relacionan con la sensibilidad, y a menudo representa una hipertrofia de los sentimientos de sociabilidad" (parágrafo 1171).

Por lo tanto, excluidas las formas extremas de la compasión y el ascetismo, la mayoría de estos géneros de residuos de la cuarta clase tienen una función social en general conservadora. A causa de esta tendencia, los residuos de la cuarta clase están vinculados con los residuos de la segunda, es decir los que corresponden a la persistencia de los conglomerados. Cuando en la segunda parte del libro Pareto se ocupa de los sentimientos o los residuos que varían simultáneamente en el curso de la historia, a menudo reúne los residuos de la segunda y los de la cuarta clase. Los sentimientos de conservadorismo religioso y los sentimientos de conservadorismo social. La persistencia de los conglomerados religiosos determina que las religiones perduren, los sentimientos vinculados con la jerarquía determinan que perduren las estructuras sociales. Sin embargo, la correspondencia no es total. La compasión y el ascetismo pueden ser socialmente perjudiciales.

6. La quinta clase es la "integridad del individuo y de sus dependencias", y Pareto agrega: "El conjunto de los sentimientos denominados "los intereses" tiene la misma naturaleza que los sentimientos a los cuales corresponden los residuos de este género. Por consiguiente, en rigor, debería formar parte del mismo; pero poseen tan considerable importancia intrínseca para el equilibrio social, que es útil considerar por separado los residuos" (parágrafo 1207).

Como el individuo se ve llevado espontáneamente por el instinto de desear cosas agradables, quien se esfuerza por obtener el máximo de satisfacciones y combina racionalmen-

te los medios para alcanzar ese fin actúa de modo lógico. Asimismo, si es normal que el hombre desee el poder, el hombre político que combina astutamente los medios con el fin de adueñarse del poder, actúa lógicamente. Los intereses, definidos por la riqueza y el poder, son por lo tanto los orígenes y los determinantes de un amplio sector de actos lógicos. Los residuos de la integridad del individuo y de sus dependencias son los correspondientes, en el orden no lógico, de lo que es el interés en la esfera de lo lógico. En otros términos, cuando el individuo se afirma a sí mismo egoístamente a partir de residuos y de sentimientos, se conduce de manera no lógica, así como actúa lógicamente cuando se esfuerza por adquirir riqueza y poder.

En realidad, los géneros de esta quinta clase no armonizan fácilmente con esta concepción general. El segundo género, "el sentimiento de igualdad en los inferiores" es fácilmente comprensible, porque este sentimiento impulsa a los inferiores a reivindicar la igualdad con los superiores. Es la contraparte de los sentimientos vinculados con la jerarquía, que imponían la aceptación de la desigualdad. Es un residuo cuya expresión es una reivindicación general de igualdad. Pero "este sentimiento es a menudo una defensa de la integridad del individuo que pertenece a una clase inferior, y un modo de elevarlo a una clase superior. Se obtiene este resultado sin que el individuo que experimenta ese sentimiento tenga conciencia de la diversidad existente entre el fin real y el fin aparente. En lugar de su propio interés, destaca el de su clase social, simplemente porque es el modo usual de expresarse" (parágrafo 1220).[3]

[3] Al estudiar este género de residuos, Pareto realiza un análisis implacable e interesante de las reivindicaciones igualitarias, cuya hipocresía procura desenmascarar. De buena gana habría dicho, como G. Orwell en *Animal Farm* (*La república de los animales*) que los igualitaristas tienen todos esta fórmula: "Todos los animales son iguales, pero algunos animales son más iguales que otros". Así, Pareto escribe: "Los reclamos de igualdad ocultan casi siempre reclamos de privilegios" (parágrafo 1222). "Se habla de la igualdad para conquistarla en general. Se definen luego una infinidad de distinciones, para negarla en particular. Debe pertenecer a todos, pero se concede únicamente a algunos" (parágrafo 1222). "Entre nuestros contemporáneos, la igualdad de los hombres es un artículo de fe; pero ello no impide que en Francia y en Italia haya enormes desigualdades entre los "trabajadores conscientes" y los "trabajadores no conscientes", entre los simples ciudadanos y los que están protegidos por diputados, senadores

En rigor, también el tercer género puede ser incluido en la definición general; pero lo define como "el restablecimiento de la integridad mediante operaciones referidas a los sujetos que sufrieron la alteración". Los fenómenos en que Pareto piensa son los que podríamos denominar, de modo general, los *ritos de purificación*, que son comunes en las religiones, pero pueden existir en otros ámbitos. En Francia, a principios de siglo, cuando Gustave Hervé, en esa época revolucionario extremista —antes de convertirse, durante la guerra de 1914-1918, en chovinista— declaró en un artículo que era necesario "arrastrar la bandera por el estiércol", muchos pensaron que se había manchado el símbolo de una realidad sagrada, y en todo el país se multiplicaron las manifestaciones de purificación. Este ejemplo es típico de los residuos que tienden al restablecimiento de la integridad mediante operaciones vinculadas con el sujeto culpable, o con el objeto víctima de la alteración. La idea de la mácula aparece en todas las religiones. Estas, desde el totemismo hasta las actuales religiones de salvación, conocen las prácticas destinadas a purificar a los creyentes de sus pecados o a las cosas de las manchas. Estas prácticas son para Pareto expresión de los residuos que impulsan al individuo a afirmar o a restablecer la integridad de sí mismo y de sus dependencias.

El primer género es el de los "sentimientos que contrastan con las alteraciones del equilibrio social". Impulsan a los individuos a castigar a quien a cometido un acto contrario a los imperativos de la sociedad y de su concepción de lo justo y de lo injusto. Los miembros de cada sociedad se ven impulsados por los residuos de la quinta clase a interpretar dogmáticamente las exigencias de la justicia. Cuando se ha sometido un acto contrario, los residuos de la integridad del individuo se manifiestan en el deseo de sanciones, mediante la indignación y la persecución.

Los residuos de la quinta clase tienen significados sociales diversos. Si se trata del segundo género, el sentimiento de igualdad en los inferiores, la quinta clase es la contraparte de la cuarta. Los sentimientos de innovación o de reivindicación

---

y grandes electores. Hay estafadores a quienes la policía no se atreve a tocar, porque reclamarían la protección de los legisladores o de otros grandes personajes" (parágrafo 1223). Estas observaciones culminan en una crítica elocuente de la hipocresía social, en una comprobación de la distancia entre los ideales proclamados por una sociedad y su realidad cotidiana.

se oponen a los sentimientos conservadores o los complementan. Mediante este segundo género, la quinta clase se aproximaría a la primera, la del instinto de combinación. Pero por otra parte, los géneros primero y tercero están vinculados más bien con la cuarta clase. Se trata de sentimientos conservadores más que innovadores. La dificultad de fijar exactamente la significación social de las clases cuarta y quinta determina que estas clases casi desaparezcan en la segunda parte del *Tratado*, es decir en la síntesis. Las dos clases que representan el papel principal son, entonces, el instinto de combinación y la persistencia de los conglomerados, la cuarta clase, y los residuos vinculados con la sociabilidad, en relación sobre todo con la segunda.

La justificación de esta extensa tipología de los residuos se manifiesta más claramente en la segunda parte del *Tratado*. Pero desde ahora se advierte que ocupa un lugar esencial en el pensamiento de Pareto. *La clasificación de los residuos y las derivaciones es una doctrina de la naturaleza humana según ésta se manifiesta en la vida social.* Las diferentes clases de residuos corresponden a los conjuntos de sentimientos que actúan en todas las sociedades y en el curso de la historia. Para Pareto, las clases de residuos varían poco. Dicho de otro modo, el hombre, definido así, no cambia fundamentalmente. La afirmación de que el hombre no cambia en profundidad se confunde con la tesis de la constancia aproximativa de las clases de residuos. Allí encontramos el origen del pesimismo de este autor. Si la izquierda se define por la idea de progreso y la convicción de que es posible transformar la naturaleza humana, Pareto pertenece ciertamente a la derecha.



Las derivaciones son los elementos variables del conjunto constituido por la conducta humana y su acompañamiento verbal. En el lenguaje de Pareto, son el equivalente de lo que suele denominarse ideología o teoría justificativa. Son los diversos medios de carácter verbal mediante los cuales los individuos y los grupos confieren una lógica aparente a lo que en realidad no la tiene, o no la tiene en la medida que los actores quisieran hacer creer.

En el *Tratado de sociología general* el estudio de las derivaciones incluye varios aspectos. En efecto, podemos examinar las manifestaciones verbales de los actores en relación con la lógica, y mostrar cuándo y cómo se separan de ella. Por otra parte, podemos confrontar las derivaciones con la realidad ex-

perimental para destacar la distancia entre la representación que los sectores ofrecen del mundo y el mundo como es efectivamente.

Pareto ha dedicado mucho espacio a estas confrontaciones de las derivaciones con la lógica y la realidad experimental en los capítulos incluidos antes de la teoría de los residuos. Cuando después de exponer la clasificación de los residuos, se ocupa de las derivaciones, las examina sólo en cierto aspecto. Entonces estudia esencialmente las derivaciones "en el aspecto subjetivo de la fuerza persuasiva que pueden tener".

Si se escucha a un orador de una reunión pública que afirma que la moral universal prohíbe ejecutar a un condenado a muerte, es posible estudiar su discurso en relación con la lógica, y ver en qué medida las sucesivas proposiciones se deducen unas de otras de manera necesaria; podemos comparar este discurso, es decir la ideología de la moral universal, con el mundo tal cual es; finalmente, podemos escuchar al orador y preguntarnos por qué sus afirmaciones influyen sobre los oyentes. El estudio sociológico procura determinar de qué modo los hombres utilizan procedimientos psicológicos, lógicos o seudológicos, a fin de impulsar a otros hombres. Siguiendo este camino, Pareto desemboca en una clasificación de las derivaciones en cuatro clases.

La primera clase es la de las "simples afirmaciones", cuyo tipo es la madre que dice a su hijo: obedece porque es necesario obedecer. En su condición de padre, de hijo o de soldado, todos han oído la fórmula: esto es así porque es así. La derivación de la primera clase es eficaz si la persona adecuada dice en el tono conveniente la frase "es necesario porque es necesario". Se trata de relaciones interpersonales de un tipo determinado, en virtud de las cuales la derivación de la simple afirmación alcanza su objeto.

Podemos ilustrar con el mandato materno la segunda clase de derivaciones: debes obedecer porque papá así lo quiere. En términos abstractos, es el argumento de autoridad, el *Philosophus dixit*. Es lícito reemplazar a Aristóteles con tal o cual pensador que hoy está de moda, pero siempre se trata de derivaciones que extraen su fuerza persuasiva de la autoridad de ciertos hombres, de la tradición o la costumbre.

Sin embargo, si la autoridad paterna no basta, la madre recurrirá a la tercera frase de derivaciones, e invocará a Papá Fouettard o a Papá Noel. En otras palabras, las derivaciones pueden invocar sentimientos o principios, fundarse en entidades jurídicas o metafísicas y apelar a la voluntad de seres sobrenaturales. En este caso, extrae su fuerza persuasiva del

"acuerdo con sentmientos o con principios". Cuando Pareto divide en géneros esta tercera clase de derivaciones, enumera sucesivamente los sentimientos, los intereses individuales y colectivos, las entidades jurídicas (por ejemplo el Derecho, la Justicia), las entidades metafísicas (la Solidaridad, el Progreso, la Humanidad, la Democracia, entidades todas que tienen siempre voluntades en las derivaciones), y finalmente las entidades sobrenaturales. La derivación confiere convicción a las afirmaciones, los imperativos o las prohibiciones, suscitando sentimientos, mostrando el acuerdo entre las proposiciones y los intereses existentes, o invocando la supuesta voluntad de una entidad abstracta o de un ser sobrenatural.

La cuarta clase de derivaciones está formada por las que derivan su fuerza de persuasión de las "pruebas verbales". "Se obtienen las derivaciones verbales gracias al uso de términos de un sentido indeterminado, dudoso, equívoco, y que no están de acuerdo con la realidad" (parágrafo 1543). Por ejemplo, se afirmará que el régimen es democrático porque trabaja en el interés de las masas populares. Esta proposición es doblemente equívoca. ¿A qué se llama democracia? ¿Qué es trabajar por? La mayoría de los discursos políticos apelan a la categoría de las pruebas verbales. Es necesario agregar, y Pareto tiene conciencia de ello, que un discurso que sólo implicase demostraciones lógicoexperimentales ciertamente no sería escuchado en una reunión pública, y aun en un aula. Pareto ironiza acerca del carácter no lógico de las derivaciones, pero insiste en que de ningún modo desea que los hombres se conduzcan de manera lógicoexperimental cuando hacen política; ello no sería posible ni eficaz. En este capítulo X del *Tratado*, consagrado a las derivaciones, realiza un estudio, a menudo profundo, de los procedimientos mediante los cuales los políticos o los autores persuaden, impulsan, seducen, en suma de los procedimientos psicológicos mediante los cuales los hombres actúan unos sobre otros. Pareto ha escrito, mucho antes de Hitler, que uno de los medios más eficaces para convencer a los oyentes o los lectores es repetir indefinidamente lo mismo: "Aunque no tenga el más mínimo valor lógicoexperimental, la repetición vale más y es mejor que la más cabal demostración lógicoexperimental. La repetición actúa especialmente sobre los sentimientos, modifica los residuos; la demostración lógicoexperimental actúa sobre la razón; en la hipótesis más favorable, puede modificar las derivaciones, pero tiene escasa influencia sobre los sentimientos. Cuando un gobierno o un poder financiero quiere que los periódicos favorables a su posición defiendan cierta medida, es notable que a

menudo, y casi siempre, los razonamientos utilizados estén lejos de ser los mejores para demostrar la utilidad de la medida; generalmente se utilizan las peores derivaciones verbales, de autoridad, y otras por el estilo. Pero esto último importa poco; por el contrario, a veces es útil; sobre todo, es necesario tener una derivación simple, que todos —aun los más ignorantes— puedan comprender, y repetirla indefinidamente" (parágrafo 1749). También mucho antes que Hitler, Pareto dijo que de ningún modo importa ser racional o lógico, sino suscitar la impresión de que se razona; que hay palabras que ejercen una suerte de influencia mágica sobre la multitud, y que por consiguiente conviene utilizar, y aun sobre todo si carecen de significado preciso. Desde entonces, este punto de vista ha sido desarrollado. Y los psicólogos inspirados por el psicoanálisis o por la psicología de Pareto han analizado de modo más preciso los procedimientos enderezados a violar las multitudes.[4] La teoría de las derivaciones de Pareto es una contribución a la psicología de las relaciones interpersonales e intergrupales en el dominio de la política.

Estas cuatro clases de derivaciones son inteligibles por referencia al pensamiento lógicoexperimental. Este último se demuestra, no mediante afirmaciones puras, sino mediante el acuerdo entre las proposiciones y los hechos observados. No

[4] Es conocido el libro de S. Tchakhotine, *Le Viol des foules par la propagande politique*, París, 1952. La literatura sociológica moderna acerca de los medios de propaganda es amplia, sobre todo en inglés. Podemos citar, por ejemplo: D. Lerner, *Propaganda in War and Crisis*, 1951; A. Inkeles, *Public Opinion in Soviet Russia*, 1951; L. Fraser, *Propaganda*, 1957...

Citamos algunas frases características de Hitler: "En su gran mayoría, el pueblo tiene disposiciones a tal extremo femeninas, que sus opiniones y sus actos se orientan más por la impresión que reciben sus sentidos que por la reflexión pura. Esta impresión de ningún modo es refinada, y por el contrario podemos calificarla de muy simple y limitada. No incluye matices, sino únicamente las ideas positivas o negativas de amor y de odio, de derecho o de injusticia, de verdad o de mentira; los matices sentimentales no existen". "Todo el genio desplegado en la organización de la propaganda será pura pérdida, si no se apoya de modo absolutamente riguroso en un principio fundamental. Es necesario limitarse a un reducido número de ideas, y repetirlas constantemente" (Textos de la recopilación Adolfo Hitler, *Ma doctrine*, París, Fayard, págs. 61 y 62).

invoca la autoridad de una tradición o de una persona, sino los resultados de las experiencias, de las regularidades comprobadas. Está obligado a utilizar términos definidos exactamente, y a no jugar con conceptos cuyo sentido es equívoco.

Las proposiciones que para Pareto son lógicoexperimentales, no concuerdan, en general, con nuestros sentimientos. Pero este desacuerdo es una ilustración de la distinción radical entre las verdades científicas y los sentimientos de los hombres, y no hay en ello nada que deba asombrar. Las verdades experimentales o científicas no son tan importantes en la vida humana, y en cierto sentido sería legítimo desecharlas de una vez por todas como factores secundarios. Las proposiciones lógicoexperimentales sólo tienen interés real para una categoría de hombres, poco numerosa, que prefiere la verdad a la utilidad, actitud que es poco usual en materia social o económica.

Al precisar de este modo la naturaleza del pensamiento lógicoexperimental y del pensamiento no científico, Pareto pasa a definir las relaciones que pueden existir entre su propia concepción del conocimiento y la de Augusto Comte.

Pareto afirma que el pensamiento no lógicoexperimental toma como punto de partida los hechos experimentales, y a partir de estos se remonta a principios seudoexperimentales. Cuando lo manipulan personas cultivadas, puede pasar a una tercera fase, la de las abstracciones sentimentales o metafísicas, fórmulas abstractas cuyos autores deducen todas las consecuencias que les agradan, y finalmente en ciertos casos a una cuarta fase, que es la más alejada de los hechos experimentales. la fase de la personificación de estas abstracciones sentimentales o metafísicas. En cambio, en la gente sin cultura, se invierte el orden de las fases tres y cuatro. La invocación de las fuerzas personales o de la divinidad les parece menos alejada de los hechos experimentales que las abstracciones sentimentales o metafísicas. "No hay necesidad de realizar un gran esfuerzo de imaginación para transportar al interior de otros seres la voluntad y las ideas que observamos habitualmente en el hombre. Es mucho más fácil concebir a Minerva que a la inteligencia abstracta. El Dios del Decálogo puede ser comprendido más fácilmente que el imperativo categórico" (parágrafo 1533). Por otra parte, aun en nuestras sociedades una última categoría de hombres puede detenerse en la segunda fase, la fase de los principios seudoexperimentales, e ignorar las abstracciones sentimentales o metafísicas y las personificaciones.

Denominamos (*a*), (*b*) y (*c*) a estas tres categorías. Pareto escribe: "Sabemos ya que la evolución no sigue una línea úni-

ca, y que por consiguiente la hipótesis de una población que, del estado (*c*) pasaría al estado (*b*), luego al estado (*a*), no correspondería a la realidad; pero para llegar al fenómeno real, podemos partir de esta *hipótesis*, y agregarle luego las consideraciones que nos aproximarán a la realidad. Por consiguiente, si por hipótesis una población pasa sucesivamente por los tres estados (*c*), (*b*), (*a*), de las consideraciones que hemos formulado resulta que la masa de actos no lógicos de (*c*) y las explicaciones rudimentarias que se ofrecen acerca de las mismas, producirán paulatinamente las explicaciones por vía de personificaciones, y luego mediante abstracciones las explicaciones metafísicas... Hasta ahora no se ha visto jamás, no diremos una población entera, sino sólo una parte importante de una población, que llegue a ofrecer explicaciones exclusivamente lógicoesxperimentales, y que alcance así el estado (A) —el estado en que los hombres utilizan rigurosa y exclusivamente el método lógicoexperimental. En verdad, no nos es dado anticipar si ello podrá ocurrir jamás. Pero si consideramos un número restringido, y aún muy restringido de personas cultivadas, podremos afirmar que en nuestro tiempo hay personas que se aproximan a este estado (A); y también podría ocurrir, aunque no dispongamos del medio para demostrarlo, que en el futuro haya un número más elevado de personas que alcancen totalmente ese estado" (parágrafo 1531).

Y Pareto comenta un poco después (parágrafo 1536): "El fenómeno hipotético descrito precedentemente para el conjunto de una población ha sido percibido bien o mal por Augusto Comte, y constituye el fondo de su célebre teoría de los estados fetichista, teológico, metafísico y positivista. Concibe una evolución de la que podría afirmarse que es semejante a la evolución (*c*), (*b*), (*a*), (A)".

Cuando no son lógicoexperimentales en el sentido de Pareto, o positivista en el sentido de Augusto Comte, los hombres cultivados modernos recurren a las abstracciones sentimentales y metafísicas. Así, Durkheim utiliza la idea de sociedad como un principio a partir del cual sería posible deducir imperativos morales o religiosos. Por consiguiente, las abstracciones sentimentales de Pareto son equivalentes a los conceptos que Augusto Comte denominaba metafísicos. Por el contrario, quienes ponen las personificaciones antes que las abstracciones están todavía en el ámbito del pensamiento teológico, y quienes sólo conocen los hechos y los principios seudoexperimentales, y mezclan los hechos observados y las explicaciones ficticias, en el fondo son los fetichistas de Augusto Comte.

Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre la con-

cepción de Pareto y la concepción de Comte. A pesar de ciertos retrasos parciales, para Augusto Comte la evolución humana estaba progresando del fetichismo al positivismo, pasando por la teología metafísica, mientras que para Pareto estos cuatro modos de pensamiento se delinean de modo muy normal, en un grado o en otro, en todas las épocas. Aun hoy, hay hombres que no han superado el modo de pensamiento fetichista o teológico. Por consiguiente, desde el punto de vista de la humanidad concebida globalmente no puede hablarse del paso necesario de un tipo de pensamiento a otro. La ley de los tres estados sería válida si nuestros contemporáneos pensaran integralmente de modo lógicoexperimental, pero no es ése el caso. El método lógicoexperimental no representa más que un sector extremadamente estrecho del pensamiento de los hombres modernos. Y ni siquiera es concebible que puedan abarcar todo el pensamiento de los individuos o las sociedades. Por consiguiente, no hay paso de un tipo de pensamiento a otro mediante un proceso único e irreversible, sino oscilaciones de acuerdo con los momentos, las sociedades y las clases, en la influencia relativa de cada uno de estos modos de pensamiento.

Lo único que podemos decir es que hay una ampliación muy lenta del sector cubierto por el pensamiento lógicoexperimental, expresado en el desarrollo de las ciencias de la naturaleza. La humanidad moderna otorga al pensamiento lógicoexperimental un lugar más amplio que la humanidad de los siglos anteriores. Pero, por una parte, este progreso no está consolidado definitivamente, y por otra no es posible, ni siquiera con la imaginación, prolongarlo indefinidamente. Una sociedad que estuviese totalmente sometida al pensamiento lógicoexperimental de hecho es inconcebible. En efecto, el pensaminto lógicoexperimental se define mediante la concordancia entre las relaciones pensadas y las realizaciones objetivas, y no implica la determinación de los fines. Ahora bien, los hombres no pueden vivir y actuar sin fijarse objetivos, propuestos por actividades diferentes de la ciencia. Además, para que los hombres actúen de modo lógicoexperimental, es necesario que estén movidos por el razonamiento, de modo que se asegure el paralelismo entre los encadenamientos pensados y las consecuencias que se desarrollan en la realidad. Ahora bien, por su naturaleza misma no siempre es posible que el razonamiento motive la conducta del animal humano.

•

Los residuos y las derivaciones son palabras elegidas arbitrariamente para designar fenómenos deducidos mediante un análisis inductivo. A partir de los derivados concretos que son las formas de conducta humanas, éste llega a las expresiones de los sentimientos que son los reiduos, y a la forma seudorracional que se manifiesta en las derivaciones.[5]

Por consiguiente, no podemos afirmar que los residuos son realidades concretas y autónomas. Es raro que determinada conducta humana se explique por un solo residuo. La clasificación misma no pretende ser definitiva. Sugiere simplemente las tendencias fundamentales de las formas de conducta humanas, y al mismo tiempo de los sentimientos humanos. Como tal, no por ello carece de un significado importante, pues demuestra que los comportamientos humanos están estructurados, y que las motivaciones de las formas de conducta no son anárquicas. Demuestra que hay un orden interno en la naturaleza humana, y que es posible descubrir una suerte de lógica en las formas de conducta no lógicoexperimentales de los hombres que viven en sociedad.

Esta estructura inteligible de los residuos se deduce de las seis clases, de las cuales las cuatro principales pueden caracterizarse por las siguientes palabras: *combinación, conservación, sociabilidad, integridad personal.* Podríamos proceder a una simplificación mayor aún, observando que en la mayoría de los residuos vinculados con la sociabilidad o con la integridad personal se manifiestan modalidades de los residuos de la segunda clase. Se llegaría así, mediante una simplificación excesiva, pero fiel a la inspiración de Pareto, a la antítesis del espíritu de innovación que está en el origen del desarrollo intelectual, y del espíritu de conservación que es el cemento necesario del orden social. La persistencia de los conglomerados, la sociabilidad, la integridad personal, son tres expresiones que designan a los residuos que, en estilo corriente, corresponden a los sentimientos religiosos, sociales y patrióticos. El espíritu de combinación tiende a disolver los conjuntos sociales, pero también a favorecer los progresos del saber y las formas superiores de la civilización. Hay una suerte de antinomia permanente en el curso de la historia. El mismo

[5] Pareto vuelve con frecuencia sobre esta idea, pues teme que se le entienda mal. "Cuidémonos del peligro de atribuir una existencia objetiva a los residuos, o aun a los sentimientos. En realidad, observamos sólo a hombres que se encuentran en un estado manifestado por lo que denominamos los sentimientos" (*Tratado de sociología general*, parágrafo 1690).

instinto de combinación crea los valores intelectuales y disuelve a la sociedad.

Al lado de esta estructuración de los residuos implicados directamente por los textos de Pareto. podemos elaborar otra clasificación de los residuos que, si bien no aparece en el texto del *Tratado de sociología general*, puede deducirse de él. Indica una interpretación muy distinta.

Cabría distinguir una primera categoría de residudos: los que determinan los fines de nuestros actos. Como el lógicoexperimental sólo se aplica a la relación medios-fines, es necesario que los objetivos sean dados por algo distinto que el razonamiento, es decir por sentimientos. En un primer sentido. los residuos expresan, por lo tanto, los estados psíquicos que fijan los fines que cada uno de nosotros se da en la existencia.

En segundo lugar, ciertas formas de conducta no son lógicoexperimentales, porque son simbólicas. Los ritos de un culto religioso son formas de conducta no lógicoexperimentales, por la simple razón de que no se proponen obtener un efecto comparable al que obtienen las formas de conducta del ingeniero, del jefe del ejército o del especulador, sino a expresar o a simbolizar sentimientos experimentales con respecto a realidades sacras. Así, a esta segunda categoría pertenecen las formas de conducta que podemos denominar rituales, no lógicas, porque su significado no resulta sino de su carácter simbólico.

Una tercera categoría de formas de conducta que tampoco implica coincidencia entre la serie subjetiva y la serie objetiva, es la que se refiere a las formas de conducta política orientadas hacia fines ideales, y de hecho regidas por ilusiones. Pareto evoca infatigablemente la aventura de los revolucionarios de todos los tiempos, que prometen siempre renovar el ritmo tradicional de las sociedades, y que contemporáneamente, por ejemplo, prometen una sociedad sin clases y obtienen resultados que, a veces, ciertamente son útiles, pero que en esencia son distintos de los fines ideales que pretendían realizar. Aquí interviene la teoría de los mitos, tomada de Georges Sorel.[6] Los hombres actúan en función de representaciones idea-

[6] Georges Sorel (1847-1922 es el contemporáneo, con quien se mantuvo en estrecho contacto epistolar e intelectual. Tiene con el autor del *Tratado de sociología general* muchos puntos comunes. Como él, tuvo una formación científica —Sorel fue alumno de la Escuela Politécnica—, y también realizó una carrera de ingeniero —Sorel fue ingeniero de Ponts et Chaussés—, se interesó en la economía —Sorel publicó una *Introducción à l'économie moderne*, y afirmó su desprecio de la burguesía decadente. Muchas de las tesis de Sorel tienen su contrapar-

les que no pueden transformarse en realidades, pero que tienen gran poder de persuasión. Los jefes socialistas provocan el entusiasmo obrero mediante el mito de la huelga general, para citar un ejemplo de Georges Sorel, o también los socialistas promueven la revuelta de los proletarios mostrándoles en el horizonte una sociedad de la que habrán desaparecido las clases. Pero, agrega Pareto, cuando los jefes de la rebelión obrera han tomado el poder, reconstruyen una sociedad, mejor o peor que la anterior, poco importa, pero muy alejada de la sociedad ideal que prometían a las masas antes de la revolución. Una conducta de ese tipo merece ser bautizada *conducta por ilusión*. Se propone un fin a los hombres que actúan, de las formas de conducta resulta un cambio social, pero el resultado real no coincide con el fin pretendidamente perseguido por los actores. No hay coincidencia entre la serie subjetiva y la serie objetiva, pero por su naturaleza ésta difiere de la falta de coincidencia de las formas de conducta rituales.

Finalmente, una cuarta categoría es la que se refiere a las formas de conducta determinadas por seudorrazonamientos lógicoexperimentales o por errores. Si para restablecer el equilibrio de la balanza de pagos un gobierno decide elevar masivamente las tarifas aduaneras, o establecer en las fronteras un control administrativo de las importaciones, y si estas medidas, en lugar de restablecer el equilibrio, actúan en sentido contrario, porque a favor de la protección aduanera se elevan los precios internos y disminuyen las posibilidades de exportación a causa del alza de los precios, la conducta es no lógicoexperimental, no porque esté inspirada por la ilusión de un fin ideal, ni porque sea un rito simbólico, sino simplemente porque se inspira en falsas teorías. A los ojos de Pareto, las formas de conducta mágica han pertenecido a este tipo —es decir, a formas de conductas determinadas por razo-

---

te en la obra de Pareto, pero el pensamiento de aquél se encuentra al mismo tiempo más próximo al marxismo, es más idealista y sobre todo más confuso que el de Pareto. Las obras principales de Sorel son: *Les Réflexions sur la violence*, 1906; *La Décomposition du marxisme*, 1908; *Matériaux pour une théorie du prolétariat*, 1919; *De l'Utilité du pragmatisme*, 1921, obras todas editadas en París por Rivière. El pensamiento de Sorel contó con un amplio público en Italia, tanto entre los sabios como entre los ideólogos fascistas o socialistas. Acerca de las relaciones entre Pareto y Sorel, véase el libro de Tommaso Giacalone-Menaco, *Pareto e Sorel, Riflessioni e ricerche*, *Padua, C.E.D.A.M.*, t. I,, 1960, t. II, 1961.

namientos falsos. El método de análisis no se ajsutaba a las exigencias lógicoexperimentales.

De estas cuatro categorías de residuo, en rigor sólo el cuarto merece que se denomine ilógico. Lo no lógico es ilógico a causa del error. En cambio, la determinación de los fines por los residuos es no lógica, pero no ilógica, pues no hay determinación lógica de los fines. Asimismo, las conductas rituales son no lógicas, pero no ilógicas. Hacer gestos de respeto ante la bandera para manifestar el amor a la patria es una conducta que no es ilógica, pues es normal manifestar simbólicamente adhesión a una realidad sagrada. En cuanto a las formas de conducta inspiradas por la ilusión, se prestan más bien a observaciones irónicas. Si los jefes políticos que prometen a sus tropas un fin ideal no creen ellos mismos en su doctrina, son lógicos. Si creen, no lo son. Actúa lógicamente el hipócrita, no el creyente. Estas proposiciones, que pueden parecer chocantes, se deducen sin embargo de los sentidos atribuidos a las palabras. Si el jefe político es un cínico, si quiere inflamar a las multitudes y adueñarse del poder, si establece una diferencia entre la serie que presenta a sus tropas y la serie que se desarrollará, evidentemente es lógico, porque actúa en vista del fin que alcanzará efectivamente, es decir, tomar el poder y modificar la sociedad en beneficio propio. En cambio, si él mismo es víctima de la ilusión que prueba inculcar a los demás, es no lógico, porque se propone resultados que de hecho no alcanzará.

En este punto de análisis, Pareto, a quien sigo con cierta libertad, agrega que la mayoría de los jefes políticos de hecho son no lógicos, y víctimas de las ilusiones que procuran difundir. Es necesario que así ocurra, pues es difícil fingir sentimientos o difundir convicciones que no se comparten. Los jefes de Estado más persuasivos creen en su vocación y en su capacidad para transformar el mundo. Por lo menos hasta cierto punto los conductores de pueblos deben ser prisioneros de las ilusiones que los gobernados necesitan.

Esta proposición, que sin duda es válida, ciertamente es poco grata. Pero, diría Pareto, no hay ningún motivo para que la verdad y la utilidad coincidan. Afirmar la necesidad de que los conductores de pueblos suscriben las ilusiones que difunden es quizá formular una proposición verdadera; pero, ¿es necesario publicar esta verdad? ¿Quizá debo verme condenado a ser un mal ciudadano para ser un buen sociólogo?

LA SINTESIS SOCIOLOGICA

Después de haber estudiado la naturaleza del hombre social con sus residuos y sus derivaciones, Pareto pasa al análisis del funcionamiento de la sociedad concebida en general. Este esfuerzo de síntesis sociológica corresponde a los tres últimos capítulos del *Tratado de sociología general.* "Propiedades de los residuos y las derivaciones" "Forma general de la sociedad", "el equilibrio social en la historia".

Es sabido que las clases de residuos varían poco. En el curso de los siglos que podemos observar directamente, o de los testimonios históricos, las seis clases de residuos se manifiestan con una importancia que no varía de modo decisivo. Sin embargo se comprueba una lenta progresión del pensamiento lógicoexperimental y de las oscilaciones en la importancia relativa de las diferentes clases de residuos. Estas oscilaciones de la fuerza relativa de los residuos de las clases primera y segunda son aún la causa principal de las transformaciones históricas y los factores decisivos de la suerte de los pueblos y los Estados.

Pareto se pregunta entonces si estos residuos, expresión de los sentimientos, a su vez están determinados por causas exteriores, de orden material.

En cierta época de su vida Pareto sufrió la influencia del darwinismo social, es decir de las ideas de la lucha por la vida y la selección natural aplicadas a las sociedades humanas. Se sintió tentado de explicar las luchas entre las clases y las sociedades mediante el concepto de la lucha por la vida; así, los que sobreviven o triunfan serían los más dotados. En realidad, después de reflexionar, Pareto no se comprometió demasiado con esta interpretación, a su juicio excesivamente mecánica y unívoca. Sólo conservó la idea, en definitiva evidente, de que los sentimientos o los residuos no deben hallarse en excesiva contradicción con las condiciones de la supervivencia. Si los modos de pensar y de sentir de los hombres son incompatibles por las exigencias de la vida colectiva, la sociedad no puede perdurar. Un mínimo de adaptación entre los sentimientos de los pueblos y las necesidades vitales siempre es necesario. Si falta este mínimo, desaparecen los pueblos.

Por otra parte, Pareto afirma que es posible concebir en abstracto dos "tipos extremos" de sociedades: "1° Una sociedad en la que actúan exclusivamente los sentimientos, sin razonamientos de ningún género. Es muy probable que las sociedades de animales se aproximen mucho a este género.

2° Una sociedad donde actúen exclusivamente los razonamientos lógicoexperimentales" (parágrafo 2141).

"La sociedad humana", agrega el autor del *Tratado de sociología general*, "se encuentra en un estado intermedio entre los dos tipos indicados. Su forma está determinada, no sólo por circunstancias exteriores, sino también por los sentimientos y los intereses, los razonamientos lógicoexperimentales tienen como fin obtener la satisfacción de los sentimientos y los intereses— y también, de manera subordinada, por las derivaciones que expresan, y a veces justifican, los sentimientos y los intereses, y que en ciertos casos sirven como medios de propaganda" (parágrafo 2146).

Pareto cree que es imposible concebir una sociedad compuesta exclusivamente por formas de conducta lógicoexperimentales, pues el pensamiento lógicoexperimental no está en condiciones de determinar los fines últimos de la sociedad. "Aunque ello disguste a los humanitarios y los positivistas, una sociedad determinada exclusivamente por la razón no existe ni puede existir; y ello no porque los prejuicios de los hombres les impidan seguir las enseñanzas de la razón, sino porque faltan los datos del problema que se quiere resolver mediante el razonamiento lógicoexperimental. Y aquí aparece la indeterminación de la idea de utilidad. Las ideas que los diferentes individuos tienen acerca de lo que a ellos mismos les conviene o de lo que conviene a otro son esencialmente heterogéneas y no hay medio de reducirlas a la unidad" (parágrafo 2143).

Esta determinación no lógicoexperimental de los fines introduce cierta libertad de la sociedad con respecto al medio natural. No se trata de que el medio natural no ejerza influencia sobre las sociedades humanas, sino de que esta influencia está inscrita en los sentimientos y los recelos de los hombres. Por consiguiente, en el punto de partida se da el mínimo de adaptación necesaria, y es posible poner entre paréntesis la influencia del medio natural y comprender el funcionamiento de la sociedad conservando esencialmente los residuos, las derivaciones, los intereses y la heterogeneidad social.

Si la determinación de los fines no es jamás lógicoexperimental, ¿es normal hablar de una categoría de formas de conducta denominadas lógicoexperimental? En cierto sentido, aun una conducta lógicoexperimental, no lo es en la medida en que supone una determinación del fin. Esta cuestión permite abordar las teorías de Pareto acerca del interés y la utilidad.

Entendemos por intereses las tendencias que determinan que los individuos y las colectividades se vean impulsados por el instinto y la razón a apropiarse de los bienes materiales útiles y agradables para la vida, así como a procurar la conquista de consideración y de honores. Estas tendencias se manifiestan en las formas de conducta que tienen más posibilidades de ser lógicas por una parte las formas de conducta de los sujetos económicos, por otra las que corresponden a los sujetos políticos, es decir, las formas de conducta en quienes buscan alcanzar el máximo de satisfacciones materiales para sí mismos, o el máximo de poder y de honores en la competencia social.

Pareto afirmará que la conducta de los trabajadores o de los ingenieros es lógicoexperimental por definición. El problema del fin está resuelto porque el objetivo asignado a estas formas de conducta es cosa sobrentendida. Consideremos el caso del constructor de un puente. Es verdad que la decisión de construir un puente no es una decisión lógicoexperimental; pero como este objetivo tiene evidente utilidad para los individuos implicados, es fácil destacar la concordancia entre el proceso intelectual de los construtores y el proceso real que se desarrollará de acuerdo con sus anticipaciones.

La conducta de los sujetos económicos es interesada y lógicoexperimental, porque la ciencia económica considera a los individuos suponiendo que quieren alcanzar ciertos fines y utilizan los medios más adecuados para lograrlo.

La ciencia económica se encuentra en una situación privilegiada para definir estos fines, pues el sujeto mismo realiza la elección de los fines. El economista considera a los sujetos económicos con su jerarquía de preferencia, sin emitir juicio acerca de los méritos respectivos de las diversas escalas de preferencia. Si uno prefiere comprar vino con su último franco, y el otro se inclina a comprar pan, el economista se entera de estas decisiones y no emite ningún juicio acerca de la calidad relativa de los mismos. A partir de las escalas de preferencias, establecidas libremente por cada uno, el economista trata de reconstruir una conducta lógica, la conducta en que cada uno, en función de los medios disponibles, procura obtener el máximo de satisfacción. Se supone simplemente que los actores se proponen obtener, con los recursos disponibles, este máximo de satisfacción. Estas satisfacciones son hechos observables que para el observador se confunden con las preferencias efectivas de los sujetos.

Este análisis es objetivo puesto que se limita a comprobar las preferencias de los individuos y no realiza ninguna com-

paración entre las satisfacciones del sujeto A y las satisfacciones del sujeto B. "La economía pura ha elegido una norma única, a saber la satisfacción del individuo, y establecido que él es el único juez de esta satisfacción. Así se ha definido la utilidad económica *ofelimitada*. Pero si proponemos el problema, también muy simple, de investigar lo que es más provechoso para el individuo, haciendo abstracción de su juicio, inmediatamente aparece la necesidad de una norma que es arbitraria. Por ejemplo, ¿diremos que para él es ventajoso sufrir físicamente para gozar moralmente o viceversa? ¿Afirmaremos que le beneficia buscar únicamente la riqueza o preocuparse de otra cosa? En el campo de la economía pura, le dejamos el cuidado de resolver" (parágrafo 2110). Por lo tanto, para evitar confusiones, se hablará de *ofelimitado* para designar las satisfacciones que obtiene el individuo en función de su jerarquía de preferencias y de los medios de que dispone. Un individuo actúa lógicamente en la medida en que tiende a elevar todo lo posible su *ofelimitado*. En efecto, es normal que cada uno quiera obtener el máximo de satisfacciones, entendiendo que ese máximo no es necesariamente el máximo de placeres, y por el contrario puede ser también el máximo de privaciones. Si alguien halla el máximo de satisfacciones en la moral y no en los goces, puede conducirse con tanta lógica como el avaro o el ambicioso. Para hablar de *ofelimitado*, es necesario que cada individuo sea el único juez de su escala de preferencias, y que la conducta que asegura el máximo de *ofelimitado* esté determinada en función de la coyuntura.

Se suscitan inmediatamente dos dificultades para transferir ese concepto de *ofelimitado* a la sociedad. La sociedad no es una persona, y por consiguiente no tiene escala de preferencias, pues los individuos que la componen normalmente tienen distintas jerarquías de preferencias. "Si las utilidades de los individuos fuesen cantidades homogéneas, y por consiguiente pudiese comparárselas y sumarlas, nuestro estudio no sería difícil, por lo menos teóricamente. Se sumarían las utilidades de los diferentes individuos, y se tendría la utilidad de la colectividad formada por ellos. Afrontaríamos así los problemas ya estudiados. Pero las cosas no se desarrollan tan fácilmente. Las utilidades de los diferentes individuos son cantidades heterogéneas, y hablar de una suma de esas cantidades carece de sentido: no la hay. No es posible considerarla" (parágrafos 2126 y 2127).

Por otra parte, en el caso de la sociedad en general, vacilamos entre diferentes categorías de utilidad. Por ejemplo, se

puede considerar como utilidad de la sociedad el máximo de poder en la escena internacional, o el máximo de prosperidad económica, o el máximo de justicia social, entendiendo esta última como la igualdad de la distribución de los ingresos. En otros términos, la utilidad no es un concepto definido, y antes de hablar de modo lógicoexperimental de la utilidad social, es necesario ponerse de acuerdo acerca del criterio de la utilidad. La utilidad social es un estado dado de la sociedad, que puede ser mayor o menor, y que no se define sino a partir de un criterio elegido arbitrariamente por el sociólogo. La utilidad social no es un concepto unívoco, y llega a serlo únicamente si el sociólogo ha determinado exactamente el sentido que atribuye a la idea. Si decide denominar utilidad al poder militar, ése puede ser mayor o menor, pero esta definición no es más que una entre varias posibles.

Por consiguiente, el problema de la utilidad social adopta la siguiente forma:

— No hay solución lógicoexperimental para el problema social, o aun para la conducta que debe adoptar el individuo, porque los fines de la conducta jamás están determinados de manera lógicoexperimental.

— La idea de utilidad es equívoca, y llega a cobrar claridad únicamente mediante la elección de un criterio que incumbe al observador. "Debemos llegar a la conclusión, no de que es imposible resolver problemas que consideren al mismo tiempo diferentes utilidades heterogéneas, sino más bien que, para ocuparnos de estas utilidades heterogéneas, es necesario aceptar una hipótesis que las haga comparables. Cuando falta esta hipótesis, lo que ocurre muy a menudo, abordar estos problemas es absolutamente inútil; es simplemente una derivación con la cual se recubren ciertos sentimientos, los únicos, por consiguiente, sobre los cuales debemos fijar nuestra atención" (parágrafo 2137).

— En teoría, es posible medir de modo riguroso y objetivo el *ofelimitado* de un individuo, pero esta medida es posible únicamente si se acepta *a priori* como válida la escala de preferencias del individuo que actúa.

— Aun admitiendo un criterio definido de la utilidad conviene distinguir la utilidad directa y la indirecta, de las cuales la utilidad total es la suma. La utilidad indirecta resulta en primer lugar de los efectos del acto sobre el medio del individuo actuante. Si una potencia desea adquirir en el mundo actual una fuerza atómica, la utilidad directa será la ventaja —o la desventaja si se trata de una utilidad negativa— que resultará para la potencia dada como consecuencia de la

adquisición de esa fuerza. La utilidad indirecta, positiva o negativa, será la que resulte para el Estado de la transformación que se obtendrá en el conjunto del sistema internacional. Si el aumento del número de potencias atómicas acrecienta la posibilidad de una guerra nuclear, este mismo hecho determinará que la utilidad indirecta sea negativa. Por otra parte, la utilidad indirecta negativa puede ser mayor o menor que la utilidad directa. Para medir la utilidad global de un individuo, tanto como de una colectiviad, por consiguiente es necesario tener en cuenta, al mismo tiempo que la utilidad directa, y la utilidad indirecta, relacionada con la transformación del sistema en cuestión. La utilidad indirecta puede resultar también. no de la transformación del sistema total. sino de las repercusiones de la conducta de otros sobre el actor. Por ejemplo, si en el contexto actual Estados Unidos o la Unión Soviética se conducen respecto de Francia, que ha comenzado a tener una fuerza atómica. de otro modo que lo que hubieran hecho si Francia no hubiese tenido fuerza atómica, de hecho resulta una utilidad positiva o negativa que es necesario agregar a la utilidad directa para calcular la utilidad total.

El razonamiento parece acabar en una impasse: para progresar conviene distinguir entre el máximo de utilidad *para* una colectividad y el máximo de utilidad *de* una colectividad.

El máximo de utilidad *para* una colectividad es el punto a partir del cual es imposible aumentar la utilidad de un individuo de una colectividad sin disminuir la de otro. Mientras no se alcance este punto, es decir mientras sea posible aumentar la utilidad de algunos sin disminuir la de nadie, no se obtiene el óptimo, y es racional seguir adelante.

Este máximo de utilidad *para* una colectividad supone un criterio de la utilidad. Si, como se hace en economía pura, se define la utilidad en términos de *ofelimitado* o de satisfacciones para los individuos de acuerdo con sus propios sistemas de preferencias, será moral y lógico, de parte de los gobernantes, llegar al punto de máxima utilidad para la colectividad. "Cuando la colectividad se encuentra en un punto Q del que ella puede alejarse con ventaja para todos los individuos, aportando a todos mayores goces, es evidente que desde el punto de vista económico, y si sólo se busca el beneficio de todos los individuos que componen la colectividad. conviene no detenerse en ese punto, sino continuar alejándose mientras ello beneficie a todos" (parágrafo 2129).

Por consiguiente, puede hablarse del máximo de *ofelimitado* para la colectividad, determinado independientemente de

toda comparación entre los *ofelimitados* de individuos distintos. Por el contrario, como por definición no es posible comparar y por lo tanto sumar los *ofelimitados* de A y B, pues se trata de cantidades heterogéneas, no puede considerarse a la colectividad como si fuese una persona, y el máximo de *ofelimitado* de una colectividad no existe, o más exactamente. no puede existir.

Sin embargo. al lado de un máximo de utilidad *para* una colectividad, en sociología es posible considerar el máximo de utilidad *de* una colectividad considerada como el equivalente de una persona, sin que ambas cosas se confundan. El máximo de utilidad *de* una colectividad no puede ser el objeto de una determinación lógicoexperimental. Por una parte exige, para ser definido, la elección de un criterio: la gloria, el poder, la prosperidad. Por otra parte, una colectividad no es una persona, los sistemas de valores y las preferencias de los individuos no son idénticos, y por consiguiente el máximo de utilidad de una colectividad sólo puede ser objeto de una determinación arbitraria, es decir, no determinado con métodos lógicoexperimentales.

Si consideramos las satisfacciones de los individuos, es normal elevarlos al máximo, y no se alcanza éste mientras sea posible aumentar las satisfacciones de unos sin disminuir las de nadie. A partir del momento en que se alcanza este punto, se entra en los equívocos inextricables de la comparación de las utilidades. Más allá de este punto, es posible que se logre aportar más satisfacciones a algunos —aun digamos que a la mayoría— a expensas de la satisfacción de otros —aunque se trate de la minoría—, pero para que se pueda afirmar que es lógico proceder a esta redistribución de las utilidades, es necesario admitir que las utilidades de los diferentes individuos son comparables. Ahora bien. las utilidades de dos personas son radicalmente incomparables por lo menos mediante los métodos científicos.

Pero una vez formuladas estas salvedades, aun el punto de utilidad máxima *para* la colectividad no se impone de modo evidente a quienes reflexionan en el destino de la colectividad. En efecto, no está excluido que este punto de utilidad máximo para una colectividad, es decir el punto en que el número más elevado posible de individuos tiene tantas satisfacciones como es posible en función de los recursos disponibles, sea un punto de debilidad o de disminución nacional. Ahora bien, entre la idea del máximo de satisfacción para el número más elevado posible de individuos y la idea de poder o de gloria de la colectividad, hay una radical he-

terogeneidad. La sociedad más próspera no es necesariamente la más poderosa ni la más gloriosa. El Japón de 1937 era una gran potencia militar. Había creado un imperio, el Manchukuo, que se preparaba para dominar a China. Al mismo tiempo, el nivel de vida de la población japonesa era relativamente bajo, el régimen político autoritario y severa la disciplina social. La situación del Japón de 1937 no representaba el máximo de utilidad *para* la colectividad. Habría sido posible adoptar muchas medidas para mejorar las satisfacciones de muchos sin disminuir las de nadie. Desde 1946-1947, el Japón tiene la tasa de crecimiento del producto nacional bruto más elevada del mundo entero, incluido el universo soviético, y el nivel de vida se eleva rápidamente. Pero simultáneamente el Japón ya no tiene fuerza militar, ni marina de guerra, ni imperio. ¿Debemos preferir la situación del Japón económicamente próspero de 1962 o la situación del Japón militarmente poderoso de 1937? No es posible ofrecer una respuesta lógicoexperimental a una pregunta de este tipo. El estado demográfico, económicosocial de un país en que los individuos viven cómodamente puede ir acompañado de una declinación de lo que los autores denominan la gloria o la jerarquía.

La idea de heterogeneidad representa un gran papel en la sociología de Pareto. Así, porque los sistemas de valores de los individuos son radicalmente heterogéneos no puede considerarse a la sociedad como si fuera una persona. Pareto utiliza igualmente la expresión de heterogeneidad social para designar el hecho de que todas las sociedades conocidas implican la separación, en cierto sentido, de una oposición entre la masa de los individuos gobernados y un reducido número de individuos que dominan, y a los que llama *élite*. Si la distinción en clases es fundamental en la sociología de Marx, en la sociología de Pareto es decisiva la distinción entre las masas y la *élite*. Esta distinción caracteriza a toda la tradición denominada maquiavélica.

En Pareto hallamos dos definiciones de la *élite*, una amplia que engloba al conjunto de la *élite* social, y una estrecha que se aplica a la *élite* gubernamental.

La definición amplia considera que forma parte de la *élite* un reducido número de individuos que, cada uno en su esfera de actividad, han tenido éxito y han logrado alcanzar un escalón elevado de la jerarquía profesional. "Por lo tanto, supongamos que en todas las ramas de la actividad humana se atribuye a cada individuo un índice que indica sus cualidades, más o menos del mismo modo que se asignan puntos

en los exámenes, en las diferentes materias que las escuelas enseñan. Por ejemplo, asignaremos 10 puntos a quien se destaca en su profesión. Al que no ha conseguido tener ni un solo cliente, le asignaremos 1, con el fin de poder asignar 0 al que es realmente cretino. A quien supo ganar millones, lo haya hecho bien o mal, le asignaremos 10. A quien gana millares de francos, le atribuiremos 6. A quien apenas consigue no morirse de hambre, le daremos 1. Al que está hospitalizado en un asilo de indigentes le asignaremos 0. A la mujer *política*, por ejemplo la Aspasia de Pericles, la Maintenon de Luis XIV, la Pompadour de Luis XV que supo captar la simpatía del hombre poderoso y que representa un papel en el gobierno de la cosa pública que él ejerce, le atribuiremos una nota como 8 ó 9. A la ramera que sólo satisface los sentidos de estos hombres, y no ejerce ninguna influencia sobre la cosa pública, le atribuiremos 0. Al timador hábil que enseña a la gente y sabe esquivar los testigos del código penal, le atribuiremos 8, 9 ó 10, de acuerdo con el número de incautos que supo atrapar en sus redes, y el dinero que pudo quitarles. Y al pobre y mezquino estafador que roba un cubierto a su fondista y aun se hace atrapar por los gendarmes, le otorgaremos 1. A un poeta como Musset le asignaremos 8 ó 9, de acuerdo con los gustos. A un versificador que hace huir a la gente recitándoles sonetos, lo calificaremos con 0. Con respecto a los jugadores de ajedrez, podemos tener índices más exactos, basándonos en el número y el tipo de las partidas que ganaron. Y así sucesivamente, para todas las ramas de la actividad humana... Por consiguiente, formamos una clase con los que tienen los índices más elevados en la rama en que despliegan su actividad, y asignamos a esta clase el nombre de *élite*. Cualquier otro nombre y aun una simple letra del alfabeto servirían igualmente para el fin que nos proponemos" (parágrafos 2027 y 2031). Por lo tanto, de acuerdo con la regla metodológica de Pareto, su definición es objetiva y neutra. No es necesario atribuir un sentido profundo, metafísico o moral a la idea de *élite*, pues se trata de una categoría social, objetivamente aprehensible. No corresponde preguntarse si la *élite* es verdadera o falsa, y quién tiene derecho a ser incluido en ella. Todas estas preguntas son inútiles. La *élite* está formada con los que han merecido buenas notas en la competencia de la vida o extraído números premiados en la lotería de la existencia "social".

Pareto no utiliza prácticamente esta definición amplia, cuyo objeto real no es otro que introducir la definición estrecha de *élite* gobernante que agrupa al reducido número de in-

dividuos que, como parte del grupo de los que alcanzaron éxito, ejercen funciones políticas o socialmente dirigentes: "Para el estudio que realizamos, el estudio del equilibrio social, aun es conveniente dividir en dos partes a esta clase. Distinguiremos a los que, directa o indirectamente, representan un papel destacado en el gobierno; son la *élite gubernamental.* El resto formará la *élite* no gubernamental. Por ejemplo, un célebre jugador de ajedrez ciertamente es parte de la *élite.* Pero también es indudable que sus méritos como jugador de ajedrez no le permiten ejercer influencias en el gobierno; y por consiguiente, si no tiene otras cualidades que le ayuden, no forma parte de la *élite gubernamental.* Las amantes de los soberanos absolutos o de los hombres políticos muy poderosos a menudo forman parte de la *élite,* unas veces a causa de su belleza, y otras por sus dotes intelectuales. Pero sólo una parte de ellas, dotada de las aptitudes especiales que exige la política, representará un papel en el gobierno. Por consiguiente, tenemos dos capas en la población: 1º la capa inferior, la clase ajena a la *élite;* por el momento, no investigaremos qué influencia puede ejercer en el gobierno; 2º la capa superior, la *élite,* que se divide en dos partes (*a*) la élite gubernamental; (*b*) la élite no gubernamental" (parágrafos 2032 a 2034).[7]

Pareto afirma más adelante que "la tendencia a personificar las abstracciones, o aun sólo a conferirles una reaildad

[7] En la introducción de otra de sus obras, *Los sistemas socialistas,* anterior al *Tratado de sociología general,* Pareto desarrolla el fenómeno de la *élite* gobernante del siguiente modo: "Los hombres pueden estar dispuestos según que posean más o menos de un bien o de una cualidad deseada —la riqueza, la inteligencia, el valor moral, el talento político— en pirámides de distribución desigual, que hasta cierto punto adoptan la forma de trompos. Los mismos individuos no ocupan los mismos lugares en las mismas figuras sino por obra de la hipótesis que acabamos de formular. En efecto, evidentemente sería absurdo afirmar que los individuos que ocupan las capas superiores, en la figura que representa la distribución del genio matemático o político, son los mismos que ocupan las capas superiores en la figura que establece la distribución de la riqueza. . . Pero si se dispone a los hombres de acuerdo con su grado de influencia y de poder político o social, en este caso, en la mayoría de las sociedades, por lo menos en parte los mismos hombres ocuparán el mismo lugar en esta figura y en la que corresponde a la distribución de la riqueza. Las clases denominadas superiores son también generalmente las más ricas. Estas clases representan a una «*élite*», una aristocracia" (*Les systèmes socialistes,* t. I, págs. 27-28).

objetiva, es tal que muchas personas se representan a la clase gobernante como si fuese un individuo, o por lo menos como una unidad concreta, a la que atribuyen una voluntad única, y que es el que adopta medidas lógicas y realiza los programas. Así, muchos antisemitas se representan a los semitas, y muchos socialistas a los burgueses" (parágrafos 2254). Se sobrentiende que, por lo menos *a priori*, no hay nada de eso. A su vez, "la clase gobernante no es homogénea" (*Ibid*).

Caracteriza a las sociedades la naturaleza de sus *élites* y sobre todo de las *élites* gobernantes. En efecto, todas las sociedades tienen una característica, que el moralista puede juzgar deplorable, pero que el sociólogo está obligado a comprobar: Hay una distribución muy desigual de los bienes de este mundo, y una distribución más desigual aun del prestigio, el poder o los honores vinculados con la competencia política. Esta distribución desigual de los bienes materiales y morales es posible porque en definitiva un reducido número gobierna a un gran número, recurriendo a dos tipos medios: la fuerza y la astucia. La masa se deja dirigir por la *élite*, pues ésta detenta los medios de fuerza o bien consigue convencer, es decir, en definitiva consigue más o menos engañar al mayor número. Un gobierno legítimo es el que ha conseguido persuadir a los gobernados que él se ajusta al interés de estos últimos, o que el deber o el honor de los gobernados les impone obedecer a la minoría. Esta distinción entre dos medios de gobierno, la fuerza y la astucia, es la transposición de la famosa oposición que delinea Maquiavelo entre los leones y los zorros. Las *élites* políticas se dividen naturalmente en dos familias, una de las cuales merece la denominación de familia de los leones, pues la distingue la preferencia por la brutalidad; mientras que la otra sería la familia de los zorros, porque tiende a la sutileza.

Debemos relacionar esta teoría de la heterogeneidad social y de las *élites* desarrolladas en el *Tratado de sociología general* con la teoría de la repartición de los ingresos explicada en varias obras, entre ellas el *Curso de economía política* y *Los sistemas socialistas*. En el *Curso de economía política*, Pareto explica que la curva de distribución de los ingresos puede representarse mediante una recta cuya ecuación es: $\log N = \log A \; \alpha \log x$, donde x es la dimensión del ingreso y N el número de individuos que poseen un ingreso igual o superior a x, siendo A y α constantes que deben ser determinadas de acuerdo con las estadísticas disponibles. α da la inclinación sobre el eje de las x de la línea de los logaritmos. Sobre la parte del gráfico de doble escala logarítmica,

donde están representados los ingresos superiores a la medida, una disminución de la inclinación α indica una menor desigualdad de los ingresos. [8] Ahora bien, todas las series estadísticas, esencialmente de origen fiscal, muestran de acuerdo con Pareto que α tiene un valor más o menos semejante en todos los países, valor situado alrededor de 1,5. La misma fórmula de distribución de los ingresos se aplica por lo tanto a todas las sociedades. Pareto comenta: "Estos resultados son muy notables. Es absolutamente imposible que respondan sólo al azar. Ciertamente, hay una causa que produce la tendencia de los ingresos a distribuirse siguiendo cierta curva. La forma de esta curva aparentemente depende sólo en escasa medida de las diferentes condiciones económicas, porque los efectos son aproximadamente los mismos para países cuyas condiciones económicas son tan distintas como las de Inglaterra, Irlanda, Alemania, las ciudades italianas y aun el Perú" (*Curso de economía política*, parágrafo 960), y más adelante: "La desigualdad de la distribución de los ingresos por lo tanto parece depender mucho más de la naturaleza misma de los hombres que de la organización económica de la sociedad. Las modificaciones profundas de esta organización ejercerían muy escasa influencia en el sentido de la modificación de la ley de la distribución de los ingresos" (*Ibíd.*, parágrafo 1012). Sin embargo, Pareto señala que la repar-

[8] Acerca de la "ley" de Pareto de la distribución de los ingresos, véase, además del *Curso de economía política* y del *Manual de economia política,* los *Escritos acerca de la curva de distribución de la riqueza*, reunidos y representados por G. Busino, Ginebra, Droz, 1965.

Esta ley de Pareto ha originado una importante literatura económica. Citaremos especialmente: G. Tintner, *Mathématiques et statistiques pour les économistes*, Paris, Dunod, t. I; J. Tinbergen. "La Théorie de la distribución du revenu", *Cahiers de l'I.S.E.A., Cahiers franco-italiens*, nº 2, 1963; R. Roy, "Pareto statisticien: la distribution des revenus", *Revue d'économie politique*, 1949; N. O. Johnson. "The Pareto Law", *Review of Economic Statistics*, 1937; C. Bresciani-Turoni, "Annual Survey of Statistical Data: Pareto's Law and the index of inequality of Incomes", *Econometrica*, 1939; Mary J. Bowman, "A graphical analysis of personal income distribution in the United States, *American Economic Review*, 1945; reproducido en *Readings in the Theory of Income Distribution*, Homewood, R. D. Irwin, 1951, págs. 72-99; D. H. Mac Gregor. "Pareto's Law", *Economic Journal*, 1936; F. Giancardi, "Sulla curva dei redditi", *Giornale degli economisti*, 1949; R. D'Addario, "Ricerche sulla curva dei redditi", *Ibíd.*; E. C. Rhodes, "The Pareto distribution of incomes, *Economica*, 1944.

tición observada de los ingresos no es reflejo exacto de la heterogeneidad social, es decir, de la distribución desigual de las cualidades eugenésicas. Tal sería el caso si la movilidad fuese perfecta entre las diferentes capas de la sociedad, pero de hecho depende al mismo tiempo "de la distribución de las cualidades que permiten que los hombres se enriquezcan, de la disposición de los obstáculos que se oponen a la aplicación de estas facultades" (Véase el *Anexo al Curso de economía política*, tomo II, pág. 418). En *Los sistemas socialistas*, Pareto resume muy claramente sus ideas: "Hemos aclarado que la curva de la distribución de los ingresos tenía una notable estabilidad, cambia bastante poco cuando las circunstancias de tiempo y de lugar en las cuales se la observa cambian mucho. Esta proposición que se desprende de los hechos recogidos por la estadística sorprende a primera vista. Muy probablemente se origina en la distribución de los caracteres psicológicos de los hombres, y también en el hecho de que las proporciones en que se combinan los capitales no pueden ser arbitrarias" (tomo I, pág. 162). Pareto llega a la conclusión de que los ingresos inferiores no pueden aumentar y la desigualdad de los ingresos disminuir sino con la condición de un aumento de las riquezas respecto del número de habitantes. "El problema del aumento del bienestar de las clases pobres es más bien un problema de producción y de conservación de la riqueza que un problema de distribución. El medio más seguro de mejorar la condición de las clases pobres es arreglar las cosas de modo que la riqueza crezca más velozmente que la población" (*Curso de economía política*, parágrafo 1036).

Así, la idea de la permanencia del orden social tendría un fundamento económico. Sin abordar un análisis detallado de la ley de Pareto, formularé dos salvedades. En las sociedades socialistas no es seguro que la antigua fórmula conserve su validez. Aunque así fuera, el orden social no está caracterizado adecuadamente sólo por la curva de distribución de las fortunas y los ingresos.

La teoría de las *élites* gobernantes se aproxima a las tesis que había expuesto, un poco antes que Pareto, otro autor italiano: Gaetano Mosca. En Italia se había suscitado una controversia violenta. ¿Pareto había utilizado a Mosca más de lo que correspondía, citándolo un poco menos de lo que habría sido equitativo? [9] La teoría de las *élites* gobernantes de Mos-

[9] G. Mosca había desarrollado su teoría de la *élite* gubernamental y de la fórmula política diecisiete años antes de la pu-

ca era menos psicológica y más política. De acuerdo con este autor, caracteriza a cada *élite* política una fórmula de gobierno que es aproximadamente el equivalente de lo que denominamos la ideología de la legitimidad. La fórmula de gobierno o fórmula política es la idea en nombre de la cual una minoría gobernante justifica su dominio y procura convencer a la mayoría de la legitimidad de su poder. En la sociología de Pareto, las diferentes *élites* políticas están caracterizadas sobre todo por la abundancia relativa de los residuos de las clases primera y segunda. Los zorros son las *élites* que, dotadas de abundantes residuos de primera clase, prefieren la astucia y la sutileza, y se esfuerzan por mantener su poder mediante la propaganda, multiplicando las combinaciones políticofinancieras. Estas *élites* son características de los regímenes llamados democráticos, a los que Pareto denominaba plutodemocráticos.

Esta interpretación de las peripecias de la política con referencia a los residuos de las clases primera o segunda reaparece aún hoy en ciertos autores. Jules Monnerot, poco antes del paso de la IV a la V República, había explicado que la clase política de la IV República padecía un exceso de residuos de la primera clase, y que era necesario, para restablecer la estabilidad de Francia, favorecer el acceso al poder de una *élite* que poseería residuos más numerosos de la se-

---

blicación de los *Sistemas socialistas*, en una obra titulada: *Sulla teoria dei governi et sul governo parlamentare* (1884). De ningún modo es seguro que Pareto haya tomado en préstamo las mismas ideas. Pero, como escribe G.-H. Bousquet, "cuando Mosca reclamó muy cortésmente que Pareto reconociese su prioridad, este último rehusó, afirmando que los puntos de semejanza se reducían a ideas superficiales, ya enunciadas por Buckle, Taine y otros autores. Mosca pudo obtener a lo sumo que se lo mencionara en una nota del *Manuale* (por otra parte no traducida en el *Manuel*), con un tono insolente e injusto" (*Pareto le savant et l'homme*, Lausana, Payot, 1960, pág. 117).

Acerca de esta polémica, véase A. De Pietri-Tonelli, "Mosca e Pareto", *Rivista internazionale di scienze sociali*, 1935.

G. Mosca desarrolló más tarde su pensamiento en la obra *Elementi di scienza politica* (1ª edición en 1896, 2ª edición revisada y aumentada en 1923, Bocca, Turín); pero existe una traducción inglesa con el título de *The Ruling Class*, Nueva York, Mac Graw Hill, 1939. Puede hallarse un resumen en el libro de G. Mosca traducido al francés, *Histoire des doctrines politiques*, París, Payot, 1965, págs. 7-9 y 243-253). Véase también el capítulo sobre Mosca en J. Burnham, *Les Machiavéliens, défenseur de la liberté*, París, Calmann-Lévy, 1949, págs. 97-125.

gunda clase, y apelaría menos a la astucia y más a la fuerza.[10] (Como los leones concedieron la independencia a Argelia —una actitud que J. Monnerot sospechaba en los zorros de la IV República, este partidario de Pareto pasó a la oposición.)

Por consiguiente, cuatro variables permiten comprender el movimiento general de la sociedad: los intereses, los residuos, las derivaciones y la heterogeneidad social. Estas cuatro variables fundamentales, de las que depende el movimiento de la sociedad, se encuentran en estado de mutua dependencia.

La fórmula de la mutua dependencia se opone a la fórmula atribuida al marxismo, de la determinación del conjunto de los fenómenos sociales por la economía. Significa que cada una de las variables actúa sobre las otras tres, o está afectada por ellas. El interés actúa sobre los residuos y las derivaciones, de acuerdo con la correlación aclarada por el materialismo histórico, que es real. Pero los residuos y las derivaciones, los sentimientos y las ideologías actúan también sobre las formas de conducta y los sistemas económicos. Finalmente la heterogeneidad social, es decir, la rivalidad de las *élites* y la lucha entre las masas y la *élite*, se ve afectada por los intereses, pero actúa también sobre ellos. En definitiva, no hay determinación del conjunto por la acción recíproca de las variables entre sí.[11]

La oposición entre la teoría de Pareto y la de Marx, por lo menos según Pareto comprende esta última, se manifiesta del modo más claro y definido en el modo como Pareto interpreta lo que Marx denomina la lucha de clases. Pareto afir-

[10] Véase el artículo de Jules Monnerot, "Politique en connaissance de cause", en *Écrits pour une Renaissance*, publicado por el grupo de la Nación francesa (Pierre Andreu, Philippe Ariè, Pierre Boutang y otros), París, Plon, 1958. Jules Monnerot ha escrito también una *Sociologie du Communisme*, París, 1949, muy inspirada en la sociología política de Pareto.

[11] La teoría sociológica de la dependencia mutua es la transposición de las teorías económicas de la interdependencia general y del equilibrio, que Pareto desarrolló en el *Curso* y en el *Manuel*, pero cuyos aspectos esenciales habían sido formulados por León Walras en su *Éléments d'économie pure*. Acerca de estas teorías económicas, véase: G. Pirou, *Les Théories de l'équilibre économique, L. Walras et V. Pareto*, París, Domat-Montchrestien, 1938, 2ª edición; F. Oules, *L'École de Lausanne, textes choises de L. Walras et V. Pareto*, París, Dalloz, 1950; J. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Londres, Allen & Unwin, 1963.

ma explícitamente, sobre todo en *Los sistemas socialistas*, que Marx tiene razón, y que en el curso de toda la historia la lucha de clases es un dato fundamental, si no *el* dato fundamental.

Pero Pareto piensa que Marx se equivoca en dos puntos. En primer lugar, es falso creer que la lucha de clases está determinada exclusivamente por la economía, es decir, por los conflictos suscitados por la propiedad de los medios de producción, cuando la posesión del Estado y la fuerza militar puede ser también el origen de la oposición entre la *élite* y la masa. En este sentido, una página de los *Sistemas socialistas* es muy clara: "Muchas personas creen que si fuese posible hallar una receta para conseguir la desaparición del "conflicto entre el capital y el trabajo" desaparecería también la lucha de clases. Se trata de una ilusión que pertenece al grupo muy numeroso de los que confunden la forma con el fondo. La lucha de clases no es más que una forma de la lucha por la vida, y lo que se denomina "el conflicto entre el capital y el trabajo" no es más que una forma de la lucha de clases. En la Edad Media, se habría podido creer que si los conflictos religiosos desaparecían, se habría pacificado la sociedad. Estos conflictos religiosos no eran más que una forma de la lucha de clases: han desaparecido, por lo menos en parte, y fueron reemplazados por los conflictos socialistas. Supongamos que se ha establecido el colectivismo, que ya no existe el "capital", y es evidente que en ese caso ya no podrá chocar con el trabajo; pero sólo habrá desaparecido una forma de la lucha de clases, y otras la reemplazarán. Se suscitarán conflictos entre los diferentes grupos de trabajadores del Estado socialista, entre los "intelectuales" y los "no intelectuales", entre diferentes tipos de políticos, entre éstos y sus administradores, entre los innovadores y los conservadores. ¿Hay realmente personas que imaginan con seriedad que el advenimiento del socialismo destruirá por completo la fuente de las innovaciones sociales? ¿Que la fantasía de los hombres no engendrará nuevos proyectos, que el interés no impulsará a algunos hombres a adoptar estos proyectos, con la esperanza de conquistar un lugar preponderante en la sociedad?" (*Los sistemas socialistas*, tomo II, págs. 467-468).

Además, Marx se equivoca si cree que la lucha actual de las clases difiere esencialmente de la que puede observarse en el curso de los siglos, y que la victoria eventual del proletariado la eliminará. La lucha de las clases de la época contemporánea, en la medida en que es la lucha del prole-

tariado y la burguesía, no desembocará en la dictadura del proletariado, sino en el dominio de los que hablen en nombre del proletariado, es decir, de una minoría privilegiada como todas las *élites* que la precedieron o que la seguirán. Para Pareto, es imposible creer o esperar que la lucha de las minorías por el poder pueda modificar el movimiento inmemorial de las sociedades, y culminar en un estado fundamentalmente distinto. "En nuestro tiempo, los socialistas han visto muy claramente que la revolución de fines del siglo XVIII simplemente puso a la burguesía en el lugar de la antigua *élite*, y aun han exagerado considerablemente el peso de la opresión de los nuevos amos, pero creen sinceramente que la nueva *élite* de políticos hará más honor a sus promesas que las *élites* que se sucedieron hasta hoy. Por lo demás, todos los revolucionarios proclaman, unos después de otros, que las revoluciones anteriores en definitiva se limitaron a engañar al pueblo; sólo la que ellos se proponen realizar será la *verdadera* revolución. "Todos los movimientos históricos —decía en 1848 el *Manifiesto del Partido Comunista*— han sido hasta ahora movimientos de minorías en beneficio de minorías. El movimiento proletario es el movimiento espontáneo de la inmensa mayoría en beneficio de la inmensa mayoría". Desgraciadamente esta *auténtica* revolución, que debe aportar a los hombres una felicidad sin mancha, no es más que un engañoso espejismo, que jamás se convierte en realidad; se asemeja a la edad de oro de los milenarios; siempre esperada, se pierde en las brumas del porvenir, y siempre escapa a sus fieles en el momento mismo en que cree aferrarla". (*Los sistemas socialistas*, Tomo I, págs. 60-62).

En opinión de Pareto, el fenómeno históricamente más importante es el de la vida y la muerte de las minorías gobernantes, o, para utilizar un término que él mismo emplea a veces, de las aristocracias. "La historia", según una fórmula célebre de Pareto, "es un cementerio de aristocracias" (*Tratado de sociología general*, parágrafo 2053). "La historia de las sociedades humanas es en gran parte la historia de la sucesión de las aristocracias" (*Manual de economía política*, capítulo VII, parágrafo 115). La historia de las sociedades es la historia de la sucesión de minorías privilegiadas que se forman, luchan, llegan al poder, lo aprovechan y decaen, para ser reemplazadas por otras minorías. "Este fenómeno de las nuevas *élites*, que por un movimiento incesante de circulación surgen de las capas inferiores de la sociedad, ascienden a las capas superiores, allí se desarrollan, y luego entran en decadencia, son aniquiladas, y desaparecen, es uno de los prin-

cipios de la historia, y es indispensable tenerlo en cuenta para comprender los grandes movimientos sociales" (*Los sistemas socialistas*, tomo I, pág. 24). El sociólogo debe preguntarse por qué las aristocracias o las minorías dirigentes a menudo tienen tan escasa estabilidad y duración.

Las causas de esta mortalidad de las aristocracias, según las analiza Pareto, son las siguientes:

1º Como muchas aristocracias han sido aristocracias militares, se vieron diezmadas en los combates. Las aristocracias militares se agotan rápidamente, porque sus miembros están obligados a arriesgar la vida en los campos de batalla.

2º De modo casi general, al cabo de algunas generaciones, las aristocracias pierden su vitalidad o su capacidad de utilizar la fuerza. Pareto afirmaría que no se gobierna a los hombres sin cierta inclinación a la violencia, aunque no debe confundirse la fuerza y la violencia que, afirma, acompaña a menudo a la debilidad. En general, los nietos y los bisnietos de los que conquistaron el poder aprovecharon desde el nacimiento una situación privilegiada, y sufren la influencia del desarrollo de los residuos de la primera clase. Se consagran a las combinaciones intelectuales, a veces aun a los goces superiores de la civilización y el arte, pero así llegan a ser incapaces de la acción exigida por el orden social. De acuerdo con la filosofía de Pareto, son a menudo las aristocracias que adquieren el carácter más moderno, y por lo tanto las que los pueblos pueden soportar mejor, y las que víctimas de su debilidad son desplazadas por una revuelta y reemplazadas por una *élite* violenta. La nobleza francesa de fines del siglo XVIII estaba agotada. Adhería a una filosofía humanitaria, sabía gozar de la existencia, alentaba las ideas liberales. Pereció en el cadalso. Su desaparición fue al mismo tiempo deplorable y justa, por lo menos en el orden de la justicia histórica que exige a las aristocracias cumplir su función, y no abandonarse a sentimientos que quizá son estimables, pero no permiten que una clase conserve su papel dirigente.

"Toda *élite* que no está dispuesta a librar batalla para defender sus posiciones se encuentra en plena decadencia. Y sólo le resta dejar su lugar a otra *élite* que posea las cualidades viriles que le faltan. Incurrirá en mera ensoñación si imagina que los principios humanitarios que ha proclamado le serán aplicados: Los vencedores harán resonar en sus oídos el implacable *vae victis*. La cuchilla de la guillotina estaba afilándose en la sombra cuando a fines del siglo pasado, las clases dirigentes francesas se dedicaban a desarrollar su

"sensibilidad". Esta sociedad ociosa y frívola, que vivía como un parásito en el país, hablaba. en sus cenas elegantes, de liberar al mundo de "la superstición y de aplastar al infame", sin advertir que ella misma estaba próxima a ser aplastada" (*Los sistemas socialistas*, Tomo I, págs. 40-41).

3º Finalmente, y sobre todo. no puede haber armonía duradera entre los dobles de los individuos y las posiciones sociales que éstos ocupan. Las posiciones ocupadas por los individuos dependen sobre todo de las ventajas que aprovecharon en el punto de partida, es decir, las posiciones acupadas por sus padres. Ahora bien, las leyes de la herencia son de tal naturaleza que no es posible anticipar que los hijos de quienes tenían dotes de mando tendrán las mismas cualidades. En la *élite* hay en cada momento individuos que no merecen formar parte de ella, y en la masa. individuos que tienen las cualidades necesarias para incorporarse a la *élite*. "Si las aristocracias humanas fuesen semejantes a las razas selectas de animales que se reproducen mucho tiempo más o menos con los mismos caracteres, la historia de la raza humana sería totalmente distinta de la que conocemos" (*Tratado de sociología general*. parágrafo 2055).

En estas condiciones, ¿cómo es posible mantener la estabilidad social?

Fundamentalmente. toda *élite* que encuentra frente a sí, en la masa. una minoría que sería digna de pertenecer al reducido núcleo de dirigentes, está en condiciones de elegir entre dos procedimientos. que puede utilizar simultáneamente en proporciones variables: *eliminar* a los candidatos a la *élite*, que son normalmente revolucionarios, o *absorberlos*. Este último procedimiento es evidentemente el más humano, y también quizás el más eficaz, es decir, el más adecuado para evitar las revoluciones. La *élite* que ha desplegado más habilidad en el método de absorción de los posibles revolucionarios es la *élite* inglesa, que desde hace varios siglos ha abierto sus puertas a algunos de los hombres más dotados que no habían nacido en la clase privilegiada.

La eliminación implica diferentes procedimientos. El más humano es el exilio. De acuerdo con una teoría difundida en Europa durante el siglo XIX, la virtud principal de las colonias era que ofrecían una vía de evasión a los revolucionarios. En 1871, en su obra *La Réforme Intellectuelle et morale de la France*, Renan creía aún que las sociedades privadas de la válvula de seguridad representada por la emigración, estaban condenadas a padecer perturbaciones interiores. (En este sentido, las colonias representaban un factor precioso).

Este autor creía que toda sociedad contiene jefes virtuales e insatisfechos, que conviene absorber o eliminar. El procedimiento inhumano de eliminación, que Pareto señala con objetividad, es evidentemente la muerte. El método ha sido utilizado con frecuencia en el curso de la historia.

Por consiguiente, de acuerdo con los ciclos de dependencia mutua, las sociedades presencian una circulación de las *élites*. Este fenómeno es el aspecto principal de lo que Pareto denomina la forma general de la sociedad.

Como es posible una armonía total entre los dones heredados de los individuos y las posiciones ocupadas en la jerarquía, toda sociedad implica factores de inestabilidad. Las sociedades están agitadas también por las oscilaciones de frecuencia de los residuos de las clases primera y segunda. Cuando una *élite* ha estado mucho tiempo en el poder, padece un exceso de residuos de la primera clase. Adquiere características excesivamente intelectuales, lo que no quiere decir que es excesivamente inteligente; y le repugna exageradamente utilizar los medios de fuerza, y por ese mismo hecho es vulnerable. Los violentos nacidos en la masa movilizan entonces a ésta contra la *élite.*

El equilibrio social, es decir, la situación que reduce los riesgos de revolución, supone cierto grado de abundancia mayor de los residuos de la primera clase en la *élite,* y una abundancia mayor de los residuos de la segunda clase en la masa. Para que un orden perdure —muchos lo dijeron de distinto modo, más cínico y quizá más chocante— "es necesario que el pueblo tenga religión y los gobernantes inteligencia", es decir, en el estilo de Pareto, es necesario que las masas tengan más residuos de la segunda, y eventualmente de la cuarta y la quinta clase; y es necesario que las *élites* que tienen que actuar eficazmente, tengan más residuos de la primera.

Sin embargo, aun en la élite, los residuos de la primera clase no deben ser exageradamente abundantes, ni deben degradarse del todo los residuos de la persistencia de los conglomerados, la sociabilidad y la integridad personal. En efecto, a medida que aumentan los residuos de la primera clase, los individuos se preocupan más de sus intereses personales y más egoístas. Ahora bien, si para perdurar una clase dirigente debe tener la inteligencia de responder a las circunstancias y de adaptarse al mundo tal cual es, también debe conservar el sentimiento del deber y la conciencia de su propia solidaridad.

Así se manifiesta una suerte de contradicción entre la propensión a las combinaciones y el sentido de la solidaridad

social y moral, ambos aspectos indispensables para las *élites.* Desde luego, la historia inevitablemente está formada por oscilaciones de duración mayor o menor. En una fase durante la cual se difunde un espíritu de duda y de escepticismo se observa repentinamente la reaparición de residuos de la segunda, la cuarta y la quinta clase. La renovación de los residuos de la segunda clase está representada por los grandes movimientos de fe colectiva, a los que aludía Durkheim cuando afirmaba que de las crisis de exaltación colectiva nacen las religiones. Pareto habría aceptado esta fórmula y habría agregado que precisamente la historia está hecha de alternaciones, repetidas indefinidamente, entre las clases de escepticismo, y también a menudo de civilización y de inteligencia, y las fases de fe, patriota o religiosa. Las oscilaciones de los residuos, en la masa y en la *élite,* determinan los ciclos de mutua dependencia.



Para coronar esta reconstrucción del conjunto del movimiento social, Pareto desarrolla todavía dos antítesis situadas en el orden económico, la que existe entre los especuladores y los rentistas, y la antítesis entre la actividad libre de los sujetos económicos, creadores de riqueza, y la burocratización.

La oposición de los especuladores y los rentistas corresponde en cierto modo, en el orden económico, a la antítesis entre los zorros y los leones en el orden político.[12] En efecto,

[12] "Se ha confundido, y continúa confundiéndose bajo el nombre de *capitalistas,* por una parte a las personas que extraen un ingreso de sus tierras y sus ahorros, por otra a los empresarios. Esta situación perjudica mucho el conocimiento del fenómeno económico, y aún más el conocimiento del fenómeno social. En realidad, estas dos categorías de capitalistas tienen intereses de las clases llamadas "capitalistas" y "proletarias". Desde el punto de vista económico, para el empresario es ventajoso que el ingreso proveniente del ahorro y de otros capitales que alquila a sus poseedores sea mínimo; por el contrario, para estos productores es ventajoso que alcance el máximo nivel. El encarecimiento de la mercancía que produce es ventajoso para el empresario. Poco le importa el encarecimiento de las restantes mercancías, si consigue compensarse con las ventajas de su propia producción; al paso que todos estos encarecimientos perjudican a quien sólo cuenta con el ahorro. En cuanto al empresario, los derechos fiscales sobre la mercadería que él produce le perjudican poco; a veces le benefician, desalentando a la competencia. Perjudican siempre al consumidor, cuyos ingresos

hay dos actitudes económicas posibles: la actitud de los creadores de riqueza, mediante la combinación o la especulación, y la actitud de los individuos que desean por sobre todas las cosas la seguridad de sus bienes, y se esfuerzan por conseguirla mediante las inversiones consideradas seguras. Si no hubiese devaluaciones monetarias y quiebras, los rentistas acabarían por poseer el conjunto de la riqueza. Cinco séptimos puestos a interés compuesto desde el nacimiento de Cristo representaría hoy una fortuna superior a toda la que posee la humanidad. Por consiguiente, es necesario que de tanto en tanto los rentistas se vean despojados. De todos modos, ello no debe ocurrir con excesiva frecuencia, para que no desaparezca la raza de los rentistas, creadores de ahorro. En realidad, las sociedades continúan incluyendo a personas que crean riquezas y que las acaparan, gracias al arte de las combinaciones, y a otras que, buscando seguridad, acaban de ser víctimas de los astutos o los violentos.

---

provienen de que pone a interés su ahorro. De manera general, el empresario siempre puede compensar, a expensas del consumidor, los aumentos de gastos determinados por los impuestos altos. El simple poseedor de ahorro no puede hacerlo casi nunca. Asimismo, el encarecimiento de la mano de obra a menudo perjudica poco al empresario: únicamente en relación con los contratos en curso de realización; pero el empresario puede compensarse mediante un aumento del precio de los productos en el caso de los contratos futuros. Por el contrario, el simple poseedor de ahorro generalmente soporta estos encarecimientos sin posibilidad de ningún tipo de recuperación. Por consiguiente, en este caso los empresarios y sus obreros tienen un interés común, que se opone al interés de los simples poseedores de ahorro. Ocurre lo mismo en el caso de los empresarios y los obreros de las industrias que gozan de protección aduanera...

"Desde el punto de vista social, las oposiciones no son menores. Ocupan un lugar entre los empresarios las personas cuyo instinto de las combinaciones está bien desarrollado, instinto indispensable para tener éxito en esta profesión. Las personas en las que predominan los residuos de la persistencia de los conglomerados quedan entre los simples poseedores de ahorro. Por eso los empresarios son generalmente personas audaces, en busca de novedades, tanto en el dominio económico como en el dominio social. Los movimientos no les desagradan: esperan aprovecharlos. Por el contrario, los simples poseedores de ahorro son a menudo personas tranquilas, timoratas, que siempre paran la oreja, como la liebre. Esperan poco y temen mucho de los movimientos, pues una dura experiencia les ha enseñado que casi siempre deberán pagar los gastos" (*Tratado de sociología general*, parágrafos 2231 y 2232).

La última antítesis es la que opone a la iniciativa y la burocratización. No se confunde con la anterior. Por su educación Pereto es ingeniero y economista. Como ingeniero, ha observado el trabajo creador de riqueza; en su carácter de economista de inspiración liberal, ha analizado las formas de conducta de los sujetos económicos que, percibiendo sus propios intereses, contribuyen al desarrollo de los recursos. A la libre iniciativa de los agentes económicos, Pareto opone la cristalización social o aun la organización estatal y burocrática. Por razones políticas y demagógicas, los Estados se ven incitados a intervenir en el funcionamiento de la economía, a nacionalizar las empresas, a redistribuir los ingresos, y de ese modo a reemplazar progresivamente la competencia favorable a las iniciativas individuales y a la expansión, por un orden burocrático que tiende progresivamente a la cristalización.

A juicio de Pareto, las sociedades de Europa Occidental estaban gobernadas por *élites* plutocráticas, que pertenecían a la familia de los zorros, y estaban exageradamente dominadas por el instinto de las combinaciones, y que eran cada vez más incapaces de servirse de la fuerza indispensable para el gobierno de las sociedades. Veía perfilarse nuevas *élites* que utilizarían más la fuerza y menos la astucia, y que renovarían las fórmulas de legitimidad. Pareto ciertamente habría reconocido en las *élites* fascistas o en las comunistas a esas *élites* violentas de la familia de los leones, que se adueñan del poder en las sociedades decadentes. Al mismo tiempo, de acuerdo con la visión de Pareto, el movimiento de las sociedades europeas modernas se orienta hacia una ampliación progresiva del número de actividades burocratizadas, hacia un rechazo del papel de la iniciativa libre creadora de riqueza. Las sociedades europeas evolucionan hacia economías colectivas y cristalizadas. "Bizancio nos hace ver adónde puede llegar la curva que nuestras sociedades están recorriendo" (*Tratado de sociología general*, parágrafo 2612).

¿Pareto creía que esta cristalización burocrática era un fenómeno cercano, o aún lejano? En realidad, en este punto los textos son contradictorios. A veces se atribuye carácter lejano a esta perspectiva, y en otros casos Pareto parece creer que la fase burocrática podría cristalizar rápidamente.[13] Lo

[13] "La prosperidad de nuestros países es —por lo menos en parte— el fruto de la libertad de acción de los elementos, desde el punto de vista económico y social, durante una parte del siglo XIX. Ahora comienza la cristalización, exactamente como

que no se presta a dudas, es que en el momento en que escribía el *Tratado de sociología general* —es decir, en vísperas de la guerra de 1914— Pareto veía apuntar el reino de las *élites* violentas y las economías estatizadas. Por desagradable que pueda ser esta teoría, difícilmente podría negársele una parte de verdad.

El *Tratado de sociología general*, y de modo más general la obra sociológica de Pareto, desemboca por lo tanto en un diagnóstico referido a las sociedades llamadas democráticas, a las que por otra parte él mismo denomina plutodemocráticas, a fin de recordar que su característica es el vínculo entre la clase política, o *élite* en el sentido estrecho del término, y los cuadros dirigentes de la industria y las finanzas. De acuerdo con Pareto, estos regímenes plutodemocráticos están gobernados por *élites* que utilizan la astucia más que la fuerza. Por otra parte, Pareto comprueba el desarrollo de las ideologías humanitarias y cree que el exceso de las mismas es peligroso para el equilibrio social. Finalmente, observa la ex-

---

en el Imperio Romano. Es cosa deseada por las poblaciones, y en muchos casos parece acrecentar la prosperidad. Sin duda, aún nos hallamos lejos de un estado en que el obrero se encuentre definitivamente atado a su oficio; pero los sindicatos obreros, las restricciones impuestas a la circulación entre un Estado y otro, nos alientan en este sentido. Los Estados Unidos de América, formados por la inmigración, y que deben a ésta su actual prosperidad, se esfuerzan ahora por todos los medios para rechazar a los inmigrantes. Otros países, por ejemplo Australia, siguen el ejemplo. Los sindicatos obreros procuran prohibir que trabajen las personas que no están sindicadas. Por otra parte están muy lejos de aceptar a todo el mundo. Los gobiernos y las comunas intervienen cada vez más en los asuntos economicos. Se ven impulsados a ello por la voluntad de las poblaciones, y a menudo actúan aportando ventajas aparentes a estas últimas... Es fácil percibir que nos desplazamos sobre una curva semejante a la que ya recorrió la sociedad romana después de la fundación del Imperio, y que después de haber presentado un periodo de prosperidad, se prolongó hasta la decadencia. La historia no se repite jamás, y de ningún modo es probable, a menos que se crea en el "peligro amarillo", que el período futuro y nuevo de prosperidad provenga de otra invasión bárbara. Seria menos improbable que resultase de una revolución interior, qeu daría el poder a los individuos que poseen en abundancia los residuos de la segunda clase, y que saben, pueden y quieren utilizar la fuerza. Pero estas eventualidades lejanas e inciertas pertenecen al dominio de la fantasía, más que al de la ciencia experimental" (*Tratado de sociología general*, parágrafo 2553).

pansión progresiva de la gestión administrativa de la economía y el estrechamiento correlativo del dominio de la iniciativa privada y los mecanismos del mercado. Advierte que las sociedades occidentales evolucionan, como la sociedad romana del Bajo Imperio, hacia la cristalización burocrática.

CIENCIA Y POLITICA

¿En qué medida Pareto ha logrado, de acuerdo con las intenciones que él mismo manifestó, realizar el estudio científico de la sociedad? O, para repetir una expresión que yo mismo he utilizado, ¿en qué medida logró estudiar lógicamente las formas de conducta no lógicas?

Ante esta pregunta, se impone inmediatamente la primera respuesta. De acuerdo con el propio Pareto, el estudio lógicoexperimental de las formas de conducta no lógicas debe ser moral y políticamente neutro, debe estar desprovisto de juicio de valor y de pasión, pues el problema de la conducta humana carece de solución lógicoexperimental. Ahora bien, para el lector del *Tratado de sociología general* es evidente que los escritos de Pareto desbordan pasión y juicios de valor. Pareto tiene sus blancos preferidos, sus enemigos íntimos, sus cabezas de turco. Esta actitud, que ciertamente no es muy distinta de la que adoptan otros sociólogos, en principio no concuerda con la voluntad proclamada constantemente de elaborar una ciencia objetiva y neutra. Esta oposición entre una voluntad afirmada de ciencia pura y el despliegue de las pasiones puede servir como punto de partida para un examen crítico. ¿Cómo se combinan estas intenciones incumplidas y esta práctica? Pareto reserva su ironía o sus invectivas a ciertos hombres y a ciertas ideas. Ante todo, le horrorizan las asociaciones y los propagandistas consagrados a la virtud, que intentan mejorar las costumbres de sus conciudadanos. Se muestra igualmente severo frente a ciertas versiones del humanitarismo moderno. Adopta una actitud implacable ante los que pretenden, en nombre de la ciencia, prescribir una moral o un programa social, y condena a los hombres de ciencia como tales. Finalmente, no puede soportar a la burguesía "decadente", la que ha perdido el sentido de sus intereses, y que por enceguecimiento o hipocresía desconoce la ley de granito de la oligarquía, se imagina que la sociedad actual es la culminación final de la historia y se muestra incapaz de adoptar una actitud defensiva. La burguesía decadente tolera las violencias de los huelguistas y se indigna contra la violencia policial. Está dispuesta, con la esperanza de apaciguar

las reivindicaciones populares, a aceptar cualquier forma de nacionalización de las empresas, a riesgo de burocratizar la vida económica. No concibe otro procedimiento, para mantener su reinado, que comprar los jefes sindicales, que son quizá los jefes de una nueva *élite.*

"En nuestra época, en la que los conflictos son sobre todo económicos, se acusa al gobierno de "intervenir" en una disputa económica, si quiere proteger a los patrones o a los "amarillos" contra la violencia de los huelguistas. Si los agentes de la fuerza pública no se dejan apalear sin hacer uso de sus armas, afírmase que carecen de sangre fría, que son "impulsivos, neurasténicos"... Se formulan críticas contra los juicios de los tribunales, afirmando que son "fallos de clase"; en todo caso, siempre son excesivamente severos. Finalmente, conviene que las amnistías borren todo recuerdo de estos conflictos. Se podría creer que los patrones utilizan derivaciones directamente contrarias, porque representan intereses opuestos; pero no hay nada de eso, o sólo ocurre de modo atenuado, en sordina... Muchos patrones son especuladores que esperan reparar los perjuicios ocasionados por la huelga con la ayuda del gobierno, y a costa de los consumidores o los contribuyentes. Sus conflictos con los huelguistas son disputas de cómplices que se dividen el botín. Los huelguistas que forman parte del pueblo, que abunda en residuos de la segunda clase, no sólo tienen intereses, sino también un ideal. Por el contrario, los patrones especuladores que forman parte de la clase enriquecida por las combinaciones, tienen abundantes residuos de la primera clase. Por consiguiente, tienen sobre todo intereses, y ningún ideal, o muy escasos ideales. Aprovechan su tiempo para realizar operaciones lucrativas, más que para elaborar teorías. Entre ellos hay varios demagogos plutócratas, diestros en aprovechar las huelgas que deberían perjudicarlos" (*Tratado de sociología general*, parágrafo 2187).[14]

A los propagandistas de la virtud, adversarios de la vida y sus placeres, Pareto opone un sistema de valores aristocráticos. El propio Pareto era noble, descendiente de una familia patricia de Génova, y apoyaba una versión moderada y distinguida del epicureísmo hostil, a las formas extremas del

[14] El menosprecio que experimenta hacia la burguesía decadente, lleva a Pareto a escribir: "Así como la sociedad romana fue salvada de la ruina por las legiones de César y por las de Octavio, podría ocurrir que nuestra sociedad se viese un día salvada de la decadencia por los que serán entonces los herederos de nuestros sindicalistas y de nuestros anarquistas" (*Tratado de sociología general*, parágrafo 1858).

moralismo puritano y del ascetismo. No quería que hubiese motivo para rechazar lo que la existencia nos ofrece, y los que se arrogan el papel de portavoces de la virtud a menudo están animados por sentimientos menos puros que los que exhiben. Pero este primer enemigo tiene un interés apenas mediocre, y es más revelador de la personalidad privada de Pareto que de sus convicciones políticas y sociales.

En cambio, los restantes blancos de Pareto revelan el sistema intelectual, moral y político del autor del *Tratado de sociología general.*

La denuncia del cientifismo es resultado del respeto y amor a la ciencia. Pareto cree que nada es más contrario al espíritu científico que la sobrestimación de la ciencia, que esa tendencia que la cree capaz de suministrarnos, como pensaba Durkheim, una doctrina política, y aun una religión. Esta crítica del cientifismo es al mismo tiempo la crítica de una forma de racionalismo corriente a fines del siglo XIX y a principios del XX. De acuerdo con el pensamiento de Pareto, la única razón auténtica es la razón científica. Ahora bien. ésta es tal sólo si tiene conciencia de sus limitaciones. Establece simplemente uniformidades verificadas por el acuerdo entre nuestras ideas y la experiencia, no agota la realidad, no descubre los principios finales, no enseña una moral o una metafísica en nombre de un racionalismo experimental y pragmático. El racionalismo de Pareto es también la crítica de la ilusión racionalista en psicología, es decir, de la ilusión según la cual los hombres en último análisis se orientarían de acuerdo con argumentos racionales. El pensamiento de Pareto es una reacción contra las esperanzas racionalistas del "estúpido siglo XIX", como habría dicho León Daudet. El propio Pareto de buena gana habría utilizado esta expresión, asignándole un sentido preciso y limitado. En su opinión, es absurda la idea de que los progresos de la ciencia tendrán como resultado la racionalización de las sociedades mismas, y de que los hombres, transformados por el progreso de los conocimientos, llegarán a ser capaces de organizar a la sociedad de acuerdo con la razón. Pareto denuncia implacablemente esta esperanza falaz. Acepta una expansión muy lenta del pensamiento lógicoexperimental, y no niega que a la larga se ampliará el papel de la conducta lógica, determinada por razonamientos; pero esta ampliación no culminará en una sociedad cuyo fundamento será la propia razón científica. Por definición, el pensamiento lógicoexperimental no puede fijar los fines, individuales o colectivos, y la sociedad mantiene su unidad sólo en la medida en que los individuos consienten a menudo en sacrificar su interés propio al

interés colectivo. Pareto consagra muchas páginas a este problema de la concordancia o la contradicción entre el interés egoísta del individuo y el interés de la colectividad, y no se cansa de destacar los sofismas mediante los cuales los filósofos y los moralistas enseñan el acuerdo final entre estos dos objetivos.

Quienes pretenden demostrar el acuerdo esencial entre el interés individual y el interés colectivo generalmente destacan que el individuo necesita que la sociedad exista, y que los miembros de esta sociedad confíen unos en otros. Por consiguiente, si un individuo roba o miente, contribuye a destruir la confianza recíproca necesaria para el orden común, y por eso mismo se opone a su propio interés. A lo cual Pareto responde sin dificultad que es necesario distinguir entre el interés directo y el interés indirecto. Es posible que para cierto individuo el interés directo sea mentir o robar; sin duda, de ello resultará para él mismo un perjuicio indirecto, en la medida en que el daño inferido al orden social disminuye la ventaja que él extrae de su acto moralmente culpable; pero en un número muy elevado de casos este perjuicio indirecto es inferior cuantitativamente al beneficio directo que extrae el individuo de su acto culpable. Si el individuo se limita a calcular su interés, creerá lógico violar las reglas colectivas. En otros términos, mediante razonamientos lógicoexperimentales no es posible convencer a los individuos de la necesidad de sacrificarse en beneficio de la colectividad, o aún de obedecer a las normas colectivas. Si los individuos las cumplen casi constantemente, ello es consecuencia del hecho feliz de que no actúan de manera lógicoexperimental, y de que no están racionalizados y convertidos al egoísmo, al extremo de actuar únicamente considerando sus propios intereses y de acuerdo con un cálculo riguroso. Los hombres actúan por pasión o por sentimiento, y estas pasiones o esos sentimientos los inducen a proceder de modo que la sociedad sobreviva. Las sociedades existen porque las formas de conducta humana no son lógicas. La expresión "conducta no lógica" por lo tanto de ningún modo es peyorativa en sí misma. Ciertas formas de conducta lógica son moralmente censurables, por ejemplo las del especulador o el ladrón.

La argumentación de Pareto es odiosa para el racionalista tradicional. Al afirmar que la coherencia de las colectividades está garantizada por los sentimientos y no por razones, el efecto lleva a la conclusión de que el progreso del pensamiento científico amenaza ir acompañado de un progreso del egoísmo, que promulga la disgregación de la comunidad social. Esta se

mantiene gracias a los residuos de la segunda y secundariamente de la cuarta y la quinta clase; ahora bien. estos residuos están debilitados o gastados por el desarrollo de una actitud intelectual que está simultáneamente en el origen de las civilizaciones superiores y de los derrumbes sociales. Por consiguiente, el pensamiento de Pareto desemboca en un sistema de valores históricos profundamente antinómicos. Nos place creer que el progreso de la moral, el progreso de la razón y el progreso de la civilización van de la mano; pero Pareto. cuya reflexión se caracteriza por un pesimismo profundo. declara que la razón no puede avanzar sin que triunfe el egoísmo. que las sociedades cuyas civilizaciones más brillantes son también las más propensas a la decadencia. que las ciudades en que florece el humanitarismo no están lejos de las grandes efusiones de sangre. y que las *élites* más tolerables —porque son las menos violentas— acarrean las revoluciones que las destruye.

Este sistema de interpretación histórica se opone radicalmente al que hallamos en el profesor de filosofía. optimista y racionalista que era Émile Durkheim. Este último escribió en una de sus obras que si los Estados aún conservaban ciertas funciones militares vinculadas con la rivalidad de las soberanías. estas supervivencias de antaño estaban próximas a la desaparición. Pareto habría juzgado severamente este optimismo, que a su juicio era una forma típica de doctrina seudocientífica. en realidad determinada por residuos. Sin embargo. Durkheim y Pareto coinciden en un punto importante. Ambos advierten que las creencias religiosas surgen de la sociedad misma. de los sentimientos que agitan a las multitudes. Pero Durkheim quería salvar el carácter racional de estas creencias colectivas. asignándoles un objeto de adoración digno de los sentimientos experimentados. Con un cinismo un tanto desconcertante, Pareto respondía que estos sentimientos de ningún modo necesitan un objeto digno de ellos; los objetos no suscitan los sentimientos. y por el contrario los sentimientos preexistentes eligen sus objetos. sean ellos los que fueren.

Esta enumeración de los enemigos de Pareto, enemigos políticos —los humanitarios. los burgueses decadentes—. enemigos científicos —los filósofos que ofrecen una interpretación racional de las formas de conducta humana. los moralistas que pretenden demostrar la armonía preestablecida de los intereses particulares y el interés colectivo—, a mi juicio permite comprender los diferentes sentidos que es posible atribuir al pensamiento del autor del *Tratado de sociología general*

¿Qué pretendía sugerir Pareto? ¿A qué partido político o intelectual suministró argumentos?

Entre las dos guerras mundiales, a menudo se interpretó a Pareto en función del fascismo. En un artículo escrito hace casi treinta años, yo mismo lo acusé de haber aportado una ideología o una justificación al fascismo. Pero eso ocurría en 1937, en una época en que las pasiones que nos agitaban eran distintas de las actuales, aun suponiendo que, a causa de la pobreza del vocabulario, las palabras no hayan cambiado.[15]

La interpretación de Pareto por referencia al fascismo es fácil. Los fascistas —me refiero a los italianos, y no a los nacionalistas alemanes—, defendían e ilustraban una teoría oligárquica de los gobiernos, exactamente como Pareto. Afirmaban que los pueblos siempre están gobernados por minorías, y que éstas sólo pueden mantener su dominio si son dignas de las funciones que asumen. Recordaban que las funciones de los dirigentes no siempre son gratas, y que por consiguiente quien tiene el corazón tierno debe renunciar de una vez por todas a esa tarea o verse apartado de ellas. Pareto de ningún modo era un hombre feroz. Aceptaba sin dificultad que el fin de la política es reducir todo lo posible el volumen de la violencia histórica, pero agregaba que la pretensión ilusoria de suprimir toda violencia generalmente acaba por acrecentarla desmesuradamente. Los pacifistas contribuyen a provocar guerras, los humanitarios a precipitar las revoluciones. Los fascistas podían hacer suya, deformándola, esta argumentación de Pareto. Simplificando la teoría, afirmaban que, para ser eficaces, las *élites* gobernantes deben ser violentas.

En efecto, muchos intelectuales del fascismo italiano han invocado el nombre de Pareto. Han afirmado su condición de burgueses no decadentes que asumen las tareas de la burguesía decadente. Han justificado su violencia pretendiendo que ésta era una réplica necesaria a la violencia obrera. En privado, ya que no en público, afirmaban que su suprema justificación era su capacidad de restablecer el orden, aunque fuese mediante la fuerza. Y como en último análisis no hay justificación intrínseca, moral o filosófica, del poder de una minoría dirigente, una *élite* que lo detenta se encuentra en considerable medida justificada por su mismo éxito.

Era igualmente lícito relacionar el pensamiento fascista con el de Pareto interpretando la distinción entre el máximo de utilidad *para* la colectividad y el máximo de utilidad *de* la co-

[15] Este artículo, titulado "La sociología de Pareto", fue publicado en 1937 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, págs. 489-521. Véase igualmente el primer capítulo de *L'Homme contre les tyrans*, Paris, Gallimard, 1945: "Le Machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes", págs. 11-12.

lectividad. El máximo de utilidad para la colectividad, es decir la mayor satisfacción del número más elevado posible de individuos, en el fondo es el ideal de los humanitarios o de los socialistas demócratas. Dar en toda la medida de lo posible a cada uno lo que desea, elevar el nivel de todos y de cada uno, es el ideal burgués de las *élites* plutodemocráticas. Pareto no afirma explícitamente que es erróneo proponer ese fin, pero sugiere que hay otro, el máximo de utilidad de la colectividad, es decir el máximo de poder o de gloria de la colectividad considerada como una persona. Afirmar la imposibilidad de una elección científica entre estos dos términos desvaloriza el máximo de utilidad para la colectividad y puede ser considerado como una opción implícita en favor del máximo de utilidad de la colectividad. Aun puede afirmarse que quien, como Pareto, niega la posibilidad de una elección racional entre el régimen político y otro, sirve a la causa de las *élites* violentas que tienen la pretensión de demostrar, mediante la violencia, su derecho al gobierno.

Las relaciones entre Pareto y el fascismo fueron limitadas. Pareto falleció en 1923, muy poco después de la llegada al poder de Mussolini. No fue radicalmente hostil al movimiento del Duce,[16] sobre todo porque era un sociólogo y no un polí-

[16] Las relaciones entre Pareto y el fascismo han sido analizadas de modo integral por G.-H. Bousquet, en el libro *Pareto, le savant et l'homme*, Lausana, Payot, 1960, págs. 188-197. De acuerdo con G.-H. Bousquet, "hasta el advenimiento del fascismo, el maestro adoptó frente a esta corriente una actitud sumamente reservada, a veces casi hostil. Luego, concedió su aprobación indiscutible a la forma bastante moderada que el movimiento adoptó entonces. Dio esta aprobación con reserva, destacando la necesidad de salvaguardar cierto número de libertades". El 1º de junio de 1922, cinco meses antes de la marcha de los camisas negras sobre Roma, Pareto escribió a un amigo: "Puedo engañarme, pero no veo en el fascismo una fuerza permanente y profunda". Pero el 13 de noviembre de 1922, algunos días después de la ocupación del poder, afirma que como hombre se siente feliz ante la victoria del fascismo, y feliz también en su carácter de sabio, cuyas teorías se ven así confirmadas. Pareto aceptó los honores del nuevo régimen: el puesto de representante de Italia ante la comisión de desarme de la Sociedad de las Naciones en diciembre de 1922 y una banca de senador en marzo de 1923. Había rechazado esta última cuando el régimen anterior se la ofreció.

En marzo de 1923 escribe: "Si la renovación de Italia señala un cambio en el ciclo recorrido por los pueblos civilizados, Mussolini será una figura histórica, digna de la antigüedad", o también: "Francia podrá salvarse únicamente si encuentra a

tico, y porque su sociología permitía explicar una reacción histórica de este tipo. A su juicio, el fascismo era evidentemente una reacción del cuerpo social ante las perturbaciones

---

su Mussolini". Pero al mismo tiempo, escribe también que se niega a formar parte de los aduladores, y que "si la salvación de Italia reside quizás en el fascismo, hay acechanzas". Por otra parte, su pensamiento se ha expresado de modo muy claro en la revista doctrinaria del Partido Fascista: *Gerarchia*, donde publicó un artículo titulado "Libertà". El fascismo, escribe en ese trabajo, es bueno no sólo por su caracter dictatorial —es decir, por su capacidad de establecer el orden—, sino porque hasta aquí los efectos fueron positivos. Es necesario evitar varias acechanzas: las aventuras guerreras, la restricción de la libertad de prensa, la aplicación de impuestos excesivos a los ricos y los campesinos, la sumisión a la Iglesia y al clericalismo, la limitación de la libertad de enseñanza. "Conviene que la libertad de enseñanza no tenga ningún limite en las universidades; que en ellas puedan enseñarse las teorías de Newton tanto como las de Einstein, las de Marx y las de la escuela histórica".

En otras palabras, Pareto apoyaba una versión pacifica, liberal en el plano económico e intelectual, laica y socialmente conservadora de un régimen autoritario. No hubiese apoyado el corporativismo, ni los acuerdos de Letrán, ni la conquista de Etiopia, y el juramento de fidelidad impuesto a los profesores universitarios a partir de 1931; y es probable que su palabra y su critica se hubiesen manifestado contra todas las derivaciones hegelianas y nacionalistas de los Gentile, Volpe, Rocco y Bottaï. Sin querer anticipar lo que hubiese sido la evolución de las ideas de Pareto con respecto al fascismo, lo que sería absurdo, no es inútil recordar que Benedetto Croce, que se convirtió en uno de los líderes de la oposición liberal, aportó también, a principios de 1923, su cautela y su adhesión al nuevo régimen.

En cuanto a la influencia de Pareto sobre el fascismo, es indiscutible, pero está lejos de ser fundamental. Mussolini pasó cierto tiempo en Lausana el año 1902. Es posible que haya escuchado las lecciones de Pareto, pero de ningún modo estuvo en contacto con él. No se sabe de cierto que lo haya leído realmente, y de todos modos esa lectura no habria sido la única del joven socialista exiliado y autodidacta. Las "lecciones" de Marx, de Darwin, de Maquiavelo y de su tradición, de Sorel, de Maurras, de Nietzsche, de Croce y del hegelianismo italiano, y evidentemente los trabajos de los escritores nacionalistas, tuvieron por lo menos tanta influencia como las obras de Pareto en la formación de la ideología fascista. El papel del maquiavelismo, y por consiguiente de Pareto es importante en el fascismo sólo si se ofrece de éste una definición universal. Resta por ver si dicho esfuerzo de abstracción no es vano, tan importantes son las particularidades nacionales de las experiencias politicas y de los movimientos denominados fascistas.

causadas por el exceso de residuos de la primera clase, por el desarrollo exagerado del humanitarismo, por el debilitamiento de la voluntad burguesa. En una sociedad normal. las perturbaciones de ese tipo provocan reacciones de sentido contrario. La revolución fascista era una fase de un ciclo de dependencia mutua, una réplica violenta a un desorden provocado por la declinación de una *élite* astuta.[17]

En teoría. ¿qué régimen político económico. habría gozado de la preferencia de Pareto? Por una parte. Pareto creía que la iniciativa individual era el mecanismo económico más favorable para el acrecentamiento de las riquezas. Por consiguiente, en el campo de la doctrina económica era un liberal que, por otra parte. aceptaba ciertas intervenciones del Estado. en la medida en que éstas favorecen el funcionamiento del mercado. o permiten que los especuladores atiendan sus asuntos y al mismo tiempo los de todos. En el plano político, su pensamiento lo inclinaba hacia un régimen al mismo tiempo *autoritario* y *moderado.* Quizá Pareto habría combinado los dos adjetivos preferidos de Maurras, a saber *absoluto* y *limitado*. No es ése su lenguaje, pero el régimen más deseable para todos, por lo menos de acuerdo con la idea que Pareto se forja del bien general, es un régimen en que los gobernantes pueden adoptar decisiones, pero no pretenden resolverlo todo, y sobre todo no pretenden imponer a los ciudadanos, y en par-

[17] El cuadro que traza Pareto de los políticos plutodemocráticos, en quienes los residuos de la primera clase dominan de modo casi exclusivo, es difícilmente comprensible si no se tiene presente el espectáculo de la vida política italiana a fines del siglo pasado y principios del actual. En 1876 la derecha italiana, o más exactamente piamontesa, formada por los sucesores de Cavour, pierde el poder. Tres hombres prevalecen sucesivamente en la escena política: Depretis de 1876 a 1887, luego Crispi y sobre todo Giolitti de 1897 a 1914. "Giolitti, liberal moderado en política y en economía es un realista y un empírico. Su acción interior retoma los métodos del "transformismo" de Depretis, dividiendo para reinar, evitando las represiones brutales, maniobrando hábilmente entre los hombres y las tendencias del Parlamento y los sindicatos. Su "dictadura" es flexible, y abunda en compromisos, en favores que neutralizan o incorporan al adversario, y se apoya en la corrupción electoral para asegurar su mayoría. Eficaz en el plano táctico, el giolittismo ha contribuido a desacreditar la institución parlamentaria y a debilitar la idea cívica en un país en que la tradición democrática aún no tenía más que raíces frágiles" (Paul Guichonnet, *Mussolini et le fascisme*, Paris, P.U.F., 1966).

ticular a los intelectuales y a los profesores. lo que deben pensar y creer. En otros términos, Pareto habría apoyado un gobierno liberal. tanto desde el punto de vista económico como científico. Recomendaba el liberalismo intelectual a los gobernantes, no sólo porque adhería personalmente a esa posición, sino porque a sus ojos la libertad de investigación y de pensamiento era indispensable para el progreso del pensamiento científico, y porque a la larga la sociedad entera se beneficia con el progreso del pensamiento lógicoexperimental.

Asimismo, si no es imposible interpretar a Pareto en el sentido del fascismo. cosa que se ha hecho a menudo, también es posible interpretarlo en el sentido del liberalismo, y utilizar la ar umentación de Pareto para justificar las instituciones democráticas o plutodemocráticas.

G. Mosca, a quien Pareto no ignoró. había pasado la primera parte de su vida denunciando las bajezas de los regímenes democráticos representativos, a quienes él también denominaba plutodemocráticos. En la segunda parte de su vida, procuró demo trar que, a pesar de sus defectos, eran de todos modos los mejores que la historia ha conocido, por lo menos desde el punto de vista individual. Así, al mismo tiempo que se aceptan muchas críticas de Pareto contra los regímenes democráticos. es posible ver en éstos los regímenes menos malos para los individuos; pues si todo régimen es oligárquico, la oligarquía plutodemocrática tiene por lo menos el mérito de hallarse dividida. y por lo mismo limitada en sus posibilidades de acción. Las *élites* democráticas son las menos peligrosas para la libertad de los individuos.

Maurice Allais. admirador apasionado de Pareto, ve en éste al teórico del liberalismo no sólo económico, sino político y moral. De acuerdo con la opinión de este autor, la doctrina de Pareto constituye una respuesta a la pregunta: ¿Cómo reducir al mínimo el dominio inevitable que la colectividad ejerce sobre los individuos? Para limitar el dominio del hombre sobre el hombre. es necesario dejar que jueguen los mecanismos del mercado. y disponer de un Estado suficientemente fuerte para imponer el respeto de las libertades intelectuales de algunos y de las libertades económicas de todos.

Por consiguiente. Pareto no es necesariamente. como a veces se afirma, un doctrinario de los regímenes autoritarios. En verdad. ofrece argumentos a muchos. si no a todos. y puede ser utilizado en diferentes sentidos. La *élite* en el poder invoca Pareto para fundar su legitimidad. puesto que, como todas las

legitimidades son arbitrarias, el éxito se convierte en la legitimidad suprema. Mientras se detente el poder, se tiene la última palabra en este género de argumentación. Si se pierde el poder, o si no se logra conquistarlo, conviene abrir el *Tratado de sociología general,* y allí se encontrará, si no una justificación de la causa vencida, por lo menos un consuelo en la desgracia. Se alegará que ello es así porque uno se ha mostrado más honesto que quienes están en el poder, porque se ha rehusado a utilizar la violencia necesaria, de modo que uno acabó en prisión antes que en los palacios del gobierno.

Hay parte de verdad en estos argumentos. En 1917 se sostuvieron grandes discusiones entre las diferentes escuelas marxistas de Rusia acerca de las posibilidades de una revolución socialista en un país que aún no estaba industrializado. Los mencheviques afirmaban que Rusia, en vista de su falta de industrialización y del capitalismo, no estaba madura para una revolución socialista, y agregaban que, si, por desgracia, los partidos obreros pretendían realizar una revolución socialista en un país que no estaba adaptado para esta tarea, la consecuencia inevitable sería una tiranía por lo menos de medio siglo. Por su parte, los socialistas revolucionarios querían una revolución, pero de un tipo más populista que marxista, y no consentían en el sacrificio de todas las libertades. En cuanto a los bolcheviques, después de haber discutido mucho tiempo, antes de la guerra de 1914, acerca de la posibilidad o la imposibilidad de la revolución socialista de un país sin industria, una vez lanzados a la acción olvidaron sus divergencias teóricas, y juzgaron que ante todo era importante ocupar el poder. En suma, los bolcheviques tuvieron la última palabra, y los mencheviques también. Los bolcheviques ascendieron al poder y los mencheviques fueron a la cárcel; pero los mencheviques vieron claro, porque esta revolución, realizada en un país de capitalismo naciente, efectivamente concluyó en un régimen autoritario que se mantiene desde medio siglo.

Pareto no es el portavoz de ningún grupo. Tenía sus pasiones, pero eran de una naturaleza tal que hoy varias escuelas pueden identificarse con él. Muchos fascistas italianos han invocado su nombre, al mismo tiempo que el de Sorel, y es probable que inicialmente él mismo haya visto en el fascismo una reacción sana ante ciertos excesos. Pero en su condición de auténtico liberal, no se habría mantenido mucho tiempo en las cercanías del poder. El sociólogo liberal anuncia lúcidamente las violencias próximas, a las que no se resignará. Se ama a Pareto, o bien se lo detesta, pero de todos modos, debemos ver en él, no el representante de un partido, sino el

intérprete de un modo de pensamiento, pesimista o cínico, al que nadie adhiere del todo, felizmente ni siquiera él.

Pareto es uno de esos pensadores que se definen sobre todo por sus enemigos, y que piensan *contra*. Piensa simultáneamente contra los bárbaros y contra los civilizados, contra los déspotas y contra los demócratas ingenuos, contra los filósofos que pretenden hallar la verdad final de las cosas y contra los sabios que se imaginan que sólo la ciencia tiene valor. En consecuencia, el significado intrínseco de su obra no puede manifestar perfiles definidos. Pareto rehúsa explícitamente determinar el fin que debe proponerse al individuo o a la sociedad. Después de preguntarse si era conveniente conceder a una colectividad algunos decenios o varios siglos de civilización, en el caso de que este período brillante debiese concluir con la pérdida de la independencia nacional, declara que no hay respuesta para un interrogante de ese tipo. Desde luego, algunos lectores pensarán que más vale salvaguardar el brillo de la civilización, aunque deba pagarse este resultado con la degradación política en un período ulterior; y otros dirán que ante todo es necesario mantener la unidad y la fuerza de la nación, aunque sea a expensas de la cultura.

Pareto sugiere una suerte de contradicción intrínseca entre la verdad científica y la actividad social. La verdad acerca de la sociedad es más bien un factor de disgregación social. Lo verdadero no es necesariamente útil; lo útil está hecho de ficciones y de ilusiones; cada uno es libre de elegir la verdad por preferencia personal, o la utilidad para servir a la sociedad a la que pertenece. Por su esencia misma, la lección política de Pareto es ambigua.

UNA OBRA DISCUTIDA

El *Tratado de sociología general* ocupa un lugar especial en la literatura sociológica. Es un libro enorme, en el sentido físico de la palabra, fuera de las grandes corrientes de la sociología, y que continúa siendo objeto de los juicios más contradictorios. Algunos creen que este libro es una de las obras maestras del espíritu humano; y otros, con la misma pasión, afirman que es un monumento de estupidez.[18] He oído estos jui-

[18] De acuerdo con G.-H. Bousquet, el *Tratado de sociología general* es "uno de los más vigorosos esfuerzos del espíritu humano para aprehender las estructuras de las sociedades y el valor de los razonamientos que circulan en ellas". (*Pareto. Le savant et l'homme*, Lausana, Payot, 1960, pág. 150).

De acuerdo con G. Gurvitch "una concepción de este tipo

cios extremos de labios de hombres a quienes podemos considerar igualmente calificados. Se trata de un caso raro. En general, al cabo de medio siglo las pasiones se aquietan y las obras encuentran un lugar que no responde siempre al mérito exacto del autor, pero que en todo caso guarda cierta relación con él. En el caso del *Tratado de sociología general*, no es posible referirse a la opinión común, porque ésta no existe. Por sí mismo, ello significa que el *Tratado* exhibe un carácter equívoco, y sobre todo que las pasiones que suscitó en el momento de su publicación aún no se han apaciguado. La razón esencial de este fenómeno es que el pensamiento del autor suscita cierto malestar en el lector; y así, algunos de ellos, por ejemplo uno de mis amigos italianos, afirman de buena gana que el pensamiento de Pareto a lo sumo es válido para las personas de cierta época, que acaban por sentirse desalentadas frente al mundo. Pero es necesario evitar estas pasiones y esos juicios excesivos. Mi propio juicio, que deseo expresar ahora, se encuentra más o menos a mitad de camino entre los dos extremos.

He aquí el mecanismo psicológico que llevó a Pareto a la elaboración del *Tratado*: el sociólogo comenzó por ser ingeniero, y en su oficio realizó la experiencia de lo que es el acto lógico: un acto regido por el conocimiento científico y cuya eficacia testimonia la concordancia entre los actos de conciencia y el desarrollo de los hechos en el mundo objetivo. Después de ser ingeniero, se convirtió en economista, y volvió a hallar, en una forma distinta, las mismas características de la conducta lógica, definida esta vez mediante el cálculo de las ganancias, los gastos o el rendimiento. El cálculo económico permite definir un acto lógico que, dados ciertos fines y disponiendo de ciertos medios, se esfuerza por responder a una jerarquía de preferencias teniendo en cuenta, de acuerdo con los conocimientos científicos, las circunstancias exteriores. Pero Pareto no se quedó en economista. Observó el mundo político, los regímenes de Francia e Italia, a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Le impresionaron las diferencias fundamentales entre los actos lógicos del ingeniero o del sujeto económico, y las formas de conducta de los hombres políticos. Los políticos invocan la razón, razonan indefinidamente, pero son irracionales. Algunos imaginan que la religión de la

---

aparentemente tiene un solo mérito científico, el de ser ejemplo de lo que debe evitarse" (*Le Concept de classes sociales de Marx à nos jours*, Paris, C.D.U., 1957, pág. 78).

humanidad tiene el mismo origen que la conducta del ingeniero o del sujeto económico; otros creen que pueden transformar, gracias a la ciencia, el orden de las sociedades humanas, y anuncian el reino de la justicia después de una revolución socialista o liberal.

En otros términos, comparando la experiencia del ingeniero y del economista con la observación de la escena política, Pareto concibe lo que es tema fundamental de su obra, a saber la antinomia entre los actos lógicos y los actos no lógicos, y simultáneamente descubre que la peor ilusión es la que padecen los liberales y los demócratas de la generación precedente, que creían que los progresos de la razón abrirían para la humanidad una época sin precedentes. Pareto se opone a las convicciones erróneas de la generación de 1848. Después de comprobar en qué se ha convertido la democracia real, cómo funcionan las instituciones representativas, concluye con amargura que nada ha cambiado, y que las minorías privilegiadas son siempre las que dirigen el juego. Las minorías pueden cambiar indefinidamente la derivación o de teoría justificativa, pero la realidad es la misma. Todo régimen político es oligárquico, todo hombre político es interesado o ingenuo, y muy a menudo el menos ingenuo —es decir, el más honesto— es el más útil para la sociedad. Y por otra parte, ¿por qué la honestidad individual ha de ser una condición de utilidad social? ¿Por qué la verdad científica debe servir de cemento a la sociedad?

Tal es, a mi juicio, el centro de pensamiento de Pareto, y desde luego se comprende por qué este autor permanecerá siempre aislado entre los profesores y los sociólogos. Para el espíritu es casi insoportable confesar que la verdad puede ser en sí misma perjudicial. No estoy seguro de que el propio Pareto lo haya creído absolutamente, pero tenía cierta coquetería en afirmarlo.

Para apreciar desde el punto de vista del sociólogo el *Tratado de sociología general*, es necesario examinar sucesivamente, es decir, la teoría de los residuos y las derivaciones por una parte, y por otra la teoría de la circulación de las *élites* y los ciclos de dependencia mutua.

La teoría de Pareto acerca de los residuos y las derivaciones pertenece a un movimiento de ideas del que las obras de Marx, Nietzsche y Freud son también momentos. El tema es que los móviles y el significado de los actos y los pensamientos de los hombres no son los que confiesan los propios actores. La teoría de Pareto se emparienta con lo que se denomina

psicología profunda desde Nietzsche y Freud o sociología de las ideologías a partir de la obra de Marx. Pero la crítica de Pareto difiere del método psicoanalítico y del método sociológico de interrpetación. En oposición al método psicoanalítico, el método de Pareto no es psicológico, pues ignora voluntariamente los sentimientos o los estados de espíritu de los cuales los residuos son sólo la expresión. Pareto renuncia a explorar el subconsciente y el inconsciente, y se ocupa de un nivel intermedio entre la profundidad de la interioridad y los actos o las palabras inmediatamente aprehensibles desde fuera. Con respecto a la crítica marxista de las ideologías, el método de Pareto exhibe una doble originalidad: no destaca la relación de las derivaciones o las ideologías con las clases sociales; Pareto ni siquiera sugiere que las clases sociales son los sujetos de los conjuntos ideológicos. Y por otra parte, le importan bastante poco las particularidades históricas y singulares de las derivaciones y las teorías. Su investigación, que se orienta hacia una enumeración integral de las clases de residuos y de derivaciones, tiende a reducir el interés asignado al curso de la historia humana, y a presentar un hombre eterno o una estructura social permanente.

Por consiguiente, el método de Pareto no es propiamente psicológico, ni específicamente histórico, y tiene carácter *generalizador.* Ciertamente, en su búsqueda de una tipología universal de los residuos, Pareto roza de tanto en tanto el análisis de los mecanismos psicológicos. Sobre todo, al estudiar los métodos mediante los cuales se persuade o impulsa a los hombres, Pareto aporta una contribución a la psicología moderna de la propaganda o de la publicidad. No por ello es menos cierto que no pretende revelarnos los *impulsos* fundamentales de la naturaleza humana al modo de un psicoanalista que distingue el impulso sexual, el impulso de posesión, el impulso orientado hacia el valor y denominado *Geltungsbedürfnis* por los alemanes, la necesidad de ser reconocido por los otros. Pareto se mantiene en el nivel intermedio de los residuos, es decir de las expresiones de los sentimientos aprehensibles a través de las formas de conducta. No podría afirmarse que en sí mismo este método es ilegítimo, pero evidentemente implica el peligro de acabar, no explicando, sino comprobando, o aun de reemplazar la explicación por el hecho mismo de la conducta expresada con referencia a los residuos.

Cito un ejemplo favorito de Pareto. Los antropólogos comprueban que los individuos asignan un significado particular a un lugar o una cosa, a una piedra o un elemento. Algunos procuran explicar estas combinaciones descubriendo el sistema

de pensamiento que confiere sentido a dicha combinación. Pareto objeta que este modo de explicación implica tomar en serio las derivaciones que son fenómenos secundarios, no determinantes de la conducta, y que pueden renovarse indefinidamente sin que varíen los conglomerados afectivos. Es cierto que el sistema intelectual no es necesariamente el determinante de las formas de conducta; pero si se explican estos conglomerados afectivos afirmando que son un ejemplo de la segunda clase de residuos, un espíritu malévolo se sentirá tentado de afirmar que la explicación es casi tan convincente como la que justifica la acción del opio por su virtud dormitiva. En último análisis, explicar los conjuntos afectivos por los residuos de la persistencia de los conglomerados arriesga no ser más que una seudoexplicación.

En otros términos, como Pareto no se ocupa de los mecanismos psicológicos según los dilucidan Nietzsche o Freud, ni de los mecanismos sociales como Marx procura analizarlos en las sociedades concretas, el método intermedio de las generalidades sociológicas conserva un carácter formal. No me atrevo a decir que los resultados sean falsos, pero quizá no siempre son muy instructivos.

Finalmente. es notable comprobar que Pareto distingue seis clases de residuos, pero que, en la segunda parte del *Tratado*, cuando aborda los ciclos de dependencia mutua. dos clases y sólo dos representan un papel importante: el instinto de las combinaciones y la persistencia de los conglomerados. El instinto de las combinaciones es el origen de la investigación intelectual. del progreso de la ciencia y del desarrollo del egoísmo, es decir simultáneamente el principio de las civilizaciones superiores y la causa de su caída. La persistencia de los conglomerados se convierte en el equivalente del conjunto de los sentimientos religiosos, nacionales, patrióticos, que mantienen a las sociedades.

En este momento. se tiene la impresión súbita y un poco desagradable de que se está oyendo nuevamente a un filósofo del siglo de las Luces, cuyos valores estarían parcialmente invertidos. En el fondo, tenemos de un lado el progreso de la razón y el espíritu crítico, y del otro a los sacerdotes de todas las Iglesias, difundiendo ilusiones, alimentando aberraciones, con la salvedad de que el espíritu supersticioso no es obra de los sacerdotes. como habrían dicho los Enciclopedistas, sino expresión permanente de la necesidad humana de creer sin demostración o de consagrarse a los mitos. En este sentido, Pareto está en la línea del pensamiento racionalista del siglo XVIII, no obstante que quizá pasa de las esperanzas excesivas

a una resignación prematura. Sea cual fuere la verdad parcial de esta oposición, no podemos dejar de preguntarnos si tantos capítulos, páginas y ejemplos son indispensables para redescubrir la antigua antítesis de la conducta lógica y de la acción movida por el sentimiento, de la razón científica y la superstición religiosa, presentada como la estructura fundamental del hombre y de las sociedades.

Si la primera parte del *Tratado* me parece insuficientemente psicológica, por el contrario la segunda se me antoja excesivamente psicológica. Esta crítica no es una paradoja. A causa de su ambición generalizadora y de la negativa a llegar hasta el sentimiento, el método de la primera parte se detiene en el umbral de la psicología. Pero en la segunda parte se caracteriza a las *élites* sobre todo por sus rasgos psicológicos. *Élites* violentas y *élites* astutas, predominio de los residuos de la primera o de los residuos de la segunda clase, todas estas ideas tienen una naturaleza fundamentalmente psicológica. Se interpretan y explican las peripecias de las diferentes historias nacionales mediante los sentimientos, los hombres, las actitudes de las *élites* y las masas. Para Pareto, el despertar de las pasiones patrióticas y religiosas, a principios del siglo XX, es un ejemplo más de la permanencia, en las conciencias humanas, de los mismos residuos, un ejemplo más de la determinación de los acontecimientos históricos por las fluctuaciones de los sentimientos humanos. Ciertamente, Pareto reconoce explícitamente que el curso de la historia depende de las organizaciones sociales más que de los sentimientos de los individuos: "La parte principal del fenómeno es la organización y no la voluntad consciente de los individuos que, en ciertos casos, pueden verse llevados por la organización allí donde su voluntad consciente no los movería" (*Tratado de sociología general*, parágrafo 2254). Pero las últimas páginas del *Tratado* son una suerte de resumen de la historia de la Antigüedad, escrita en términos de residuos de la primera y la segunda clase, de *élites* astutas y *élites* violentas. Es posible que este modo de interpretación implique una parte de verdad, pero nos deja insatisfechos.

Pareto procura elaborar un sistema general de interpretación que sea un modelo simplificado comparable al de la mecánica racional. Admite que las proposiciones son excesivamente esquemáticas, y que exigen detalles y complicaciones progresivas, pero cree que con los ciclos de dependencia mutua ha determinado las características generales del equilibrio social. Ahora bien, es posible considerar simultáneamente que algunas

de estas proposiciones son válidas, que se aplican efectivamente a todas las sociedades y que sin embargo no aprehenden lo esencial. En otros términos, lo que es general, en materia de sociología, no es necesariamente esencial, ni lo más interesante o lo más importante.

Pareto afirma que en todas las sociedades existe una minoría privilegiada, o *élite* en el sentido amplio, en la que puede distinguirse una *élite* gobernante, en el sentido estrecho. Esta proposición me parece indiscutible. Todas las sociedades conocidas hasta hoy se han opuesto esencialmente al igualitarismo. Por lo tanto, es legítimo distinguir el reducido número que ocupa las mejores posiciones, desde el punto de vista económico o político, de la gran mayoría. Pareto afirma luego que estas minorías privilegiadas conservan su situación mediante una mezcla de fuerza y de astucia. Si se conviene en denominar astucia a todos los medios de persuasión, no vacilo un instante en admitir que tiene razón. ¿De qué modo un hombre podría dirigir a gran número de personas, si no utiliza la fuerza o persuade a la mayoría de la necesidad de obedecer? La fórmula de acuerdo con la cual las minorías gobiernan mediante la fuerza o por la astucia es indiscutible, con la condición de que se atribuya a estos dos términos un sentido suficientemente impreciso. Pero creo que los problemas interesantes comienzan a partir de ese punto. ¿Cuáles son las relaciones reales entre la minoría privilegiada y la mayoría? ¿Cuáles son los principios de legitimidad invocado por las diferentes *élites*? ¿Cuáles los métodos que utilizan las *élites* para mantenerse? ¿Qué posibilidades tienen los que no pertenecen a la *élite* de ingresar en ella? Una vez aceptadas las proposiciones más generales, las diferencias históricas me parecen considerables, y por eso mismo creo que son las más importantes. Sin duda, Pareto de ningún modo negaría las observaciones que acabo de realizar. Se limitaría a responder que ha formulado estas proposiciones generales porque los gobernantes y aun los gobernados tienden a olvidarlas, diría que no niega las diferencias fundamentales entre los diferentes modos de ejercicio del poder por las distintas clases políticas, y que sabe cuáles son las consecuencias de esta diversidad para los gobernados. No por ello tiende menos, explícita o implícitamente, a restar valor a las diferencias entre los regímenes, entre las *élites*, entre los modos de gobierno. Pareto sugiere que "cuanto más cambia esto, más es la misma cosa", y por consiguiente que la historia se repite indefinidamente, y que las diferencias entre los tipos de régimen son secundarias. Lo quiera o no, propone una aceptación más o menos resignada

del ritmo de las cosas humanas, y afirma casi automáticamente que son ilusorios los esfuerzos enderezados a transformar la organización de las sociedades en un sentido presuntamente justo.

Por lo tanto, éstas son mis objeciones. Por una parte. Pareto caracteriza a los regímenes por la psicología de las *élites* más que por la organización de los poderes y de la sociedad, y por otra sugiere que lo más general, es también lo más importante. Por ese mismo hecho, confunde los rasgos comunes a todas las sociedades con los rasgos esenciales a todo orden social, desvaloriza las diferencias históricas y despoja casi totalmente de significado al propio devenir.

Mi última observación se referirá a la teoría de lo lógico y lo no lógico. De acuerdo con la definición aceptada por Pareto, los actos no lógicos pueden dividirse en varias categorías, y el observador aprecia el carácter lógico o no lógico de un acto en función de sus conocimientos y no de los conocimientos del actor. En estas condiciones, un acto dictado por un error científico es un acto no lógico, y un acto inspirado por ilusiones o por mitos es igualmente no lógico. Los actos que denominamos simbólicos o rituales. pues no tienen otros objetivos que manifestar sentimientos relacionados con seres o con cosas representativos de valores, son no lógicos. Finalmente, las formas de conducta religiosas o mágicas son no lógicas.

¿Es evidente incluir en una categoría los errores científicos, las supersticiones vinculadas con metafísicas que hoy nos parecen anacrónicas, los actos inspirados por convicciones optimistas o idealistas, las formas de conducta rituales. las prácticas mágicas? ¿Forman realmente una categoría única? ¿Puede razonarse, como hace Pareto. puede considerarse que todos estos actos, puesto que son no lógicos, no están determinados por razonamientos, sino por sentimientos o estados de espíritu? La dualidad lógico-no-lógico sirve como introducción a la dualidad de los actos determinados por el razonamiento y de los actos determinados por los sentimientos o los estados de espíritu. ¿No cabe afirmar que esta antinomia simplificadora es no sólo peligrosa, sino deformadora de la realidad? En verdad, es evidente que una forma de conducta, regida por proposiciones aparentemente científicas, pero cuyo error se comprueba después, puede explicarse por un mecanismo comparable al que caracteriza a una práctica ritual o a un acto revolucionario.[19]

[19] Por ejemplo, la mayoría de los economistas de comienzos de este siglo y aun en los años de la década de 1920, creían

Es verdad que podemos complicar progresivamente la clasificación de Pareto, pero la dualidad actos lógicos-actos no-lógicos, que conduce a la antítesis acto por razonamiento-acto por sentimiento, es peligrosamente esquemática. Lleva a Pareto a una representación dualista de la naturaleza humana, y luego a una tipología dualista de las *élites* y de los regímenes. Estos antagonismos estilizados tienden a suscitar una filosofía que el propio Pareto no aceptaría, pero que le es difícil desechar totalmente. En definitiva, la única justificación indudable del poder de una *élite* es el éxito, y por lo tanto es tentador buscarlo mediante recursos eficaces a corto plazo. Frente a una *élite* astuta, es decir a una *élite* que quiere persuadir, el revolucionario apelará con la conciencia tranquila a la imposición. ¿Acaso los buenos sentimientos no acaban por arruinar a la sociedad, del mismo modo que degradan a la literatura?

---

que en caso de crisis de desocupación y de descenso de las exportaciones el mejor modo de restablecer la ocupación plena y el equilibrio exterior era favorecer la disminución de los salarios y los precios. Los keynesianos han demostrado que, dados los factores de rigidez estructural y la importancia atribuida a los costos fijos, una política deflacionista en realidad no podría restablecer la plena ocupación y abrir los mercados extranjeros. El equilibrio mediante la deflación quizás era una posibilidad teórica, pero de ningún modo una política eficaz, salvo al precio de sacrificios desproporcionados. La política de Laval o de Brüning durante los años de la década de 1930, o la política de Churchill en 1925, que sin embargo tenían el apoyo de eminentes hombres de ciencia, y eran expuestas de modo razonado, ¿acaso merecen se las clasifique de conductas no lógicas, como se hace con las práticas mágicas de los adeptos del vudú

INDICACIONES BIOGRÁFICAS

1848 — 15 de julio. Nacimiento en París de Vilfredo Pareto. Su familia, originaria de Liguria, se había incorporado a la nobleza a principios del siglo XVIII, y formaba parte del patriciado de Génova. Su abuelo, el marqués Giovanni Benedetto Pareto, recibió de Napoleón, en 1811, el título de barón del Imperio. Su padre, partidario de Mazzini, había sido exiliado con motivo de sus ideas republicanas y antipiamontesas. En París se había casado con Marie Méténier, madre de Vilfredo.

Hacia 1850 — La familia de Pareto puede regresar a Italia. Vilfredo realiza estudios secundarios clásicos, y luego estudios científicos en la Universidad Politécnica de Turín.

1869 — Pareto defiende una tesis titulada *Principios fundamentales del equilibrio de los cuerpos sólidos.*

1874-1892 — Pareto se instala en Florencia. Después de haber sido ingeniero de los ferrocarriles franceses, ocupa el cargo de director general de los ferrocarriles italianos. Sus funciones lo obligan a viajar al extranjero, sobre todo a Inglaterra. Por otra parte, colabora con la Sociedad Adam Smith de Florencia en campañas contra el socialismo de Estado, el proteccionismo y la política militarista del gobierno italiano. En este momento su posición es la de un demócrata y partidario de un liberalismo intransigente.

1882 — Se presenta, pero sin éxito, para la diputación en la circunscripción de Pistoia.

1889 — Contrae matrimonio con Alejandra Bakunin, de origen ruso. El mismo año participa en un congreso celebrado en Roma en favor de la paz y el arbitraje internacional. Este congreso aprueba su proposición en favor de la libertad de comercio.

1891 — Pareto estudia los *Principios de economía pura*, de Maffeo Pantaleoni. Este último revela a Pareto las obras de Walras, Cournot y Edgeworth.
La policía interrumpe una de sus conferencias en Milán. Entra en contacto con L. Walras. El gobierno italiano le niega autorización para dictar un curso gratuito de economía política.

1892-1894 Pareto publica cierto número de estudios sobre los principios fundamentales de la economía política, sobre la economía matemática y acerca de diversos puntos de teoría económica.

1892 Walras le propone ocupar su lugar en la cátedra de economía política de la Universidad de Lausana.

1893 Se designa a Pareto profesor de economía política de la Universidad de Lausana. En ese momento comienza una nueva carrera, consagrada exclusivamente a la ciencia y jalonada por la publicación de sus obras.

1896-1897 *Cours d'économie politique,* publicado en francés en Lausana.

1898 Pareto hereda de uno de sus tíos una fortuna importante. Recibe en Suiza a los socialistas italianos que debieron huir de la represión que siguió a los desórdenes de Milán y Pavia.

1901 Pareto se instala en Céligny, en el cantón de Ginebra, a orillas del lago Leman, en su villa "Angora". Su pensamiento toma un sesgo más conservador, más hostil al humanitarismo de la burguesía decadente. Viaja a París para dictar un curso en la Escuela de Altos Estudios. Su mujer lo abandona y parte para Rusia. Pareto pide también la separación. A partir de 1902, vivirá con Jeanne Régis, con quien se casa poco antes de morir, y a quien dedica el *Tratado de sociología general.*

1901-1902 *Les Systèmes socialistes,* publicado en francés en París.

1907 *Manuale d'economia politica,* publicado en Milán.

1907-1908 Pareto, afectado por la enfermedad, abandona poco a poco su curso de economía, dictado por Pascal Boninsegni. En 1912 dejará de enseñar economía, y sólo se ocupará, limitadamente, de un curso de sociología.

1909 Traducción francesa muy modificada del *Manuel d'économie politique.*

1911 *Le Mythe vertuiste et la littérature immorale,* publicado en francés en París.

1916 Pareto dicta por última vez una serie de lecciones de sociología. *Trattato di sociologia generale,* publicado en Florencia.

1917 Jubileo de Pareto en la Universidad de Lausana.

1917-1919 Traducción francesa del *Traité de sociologie générale,* publicado en Lausana y en París.

1920 *Fatti e teorie (Hechos y teorías),* recopilación de los artículos políticos referidos sobre todo a la Primera Guerra Mundial, publicado en Florencia.

1921 *Trasformazioni della democrazia (Transformaciones de la democracia),* publicado en Milán.

1922 Para protestar contra una iniciativa de los socialistas suizos, que proponían un impuesto sobre la fortuna, Pareto se instala algunos meses en Divonne. A fines de año, acepta en principio representar al gobierno italiano (de Benito Mussolini) en la Sociedad de las Naciones.

1923 Se lo designa senador del reino de Italia.
En dos artículos aparecidos en *Gerarchia*, expresa cierta adhesión al fascismo, pero le reclama que se muestre liberal.

1923 19 de agosto. Muere en Céligny, donde se lo inhuma.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE PARETO

Existen dos bibliografías más o menos completas de los escritos de Pareto:

- Una de G.-H. Bousquet, publicada por la Facultad de Economía y Comercio de Génova;
- Otra en el tomo III de las *Cartas de Pareto a Pantaleoni*, editadas por la Banca Nazionale del Lavoro, Roma, 1960.

La librería Droz, de Ginebra, inició la publicación de las *OEuvres complètes*; bajo la dirección de G. Busino; hasta ahora (junio de 1966) han aparecido 7 volúmenes:

Cours d'économie politique, 1 vol., 1964;

Le Marché financier italien (1891-1899), 1 vol., 1965;

Écrits sur la courbe de répartition de la richesse, 1 vol., 1965;

Libre-échangisme, protectionnisme et socialisme, 1 vol., 1965;

Les Systèmes socialistes, 1 vol., 1965;

Mythes et idéologies de la politique, 1 vol., 1965;

Manuel d'économie politique, 1 vol., 1966;

Le Traité de sociologie générale, agotado desde hace mucho tiempo, ha sido citado según la edición francesa de Pierre Boven revisado por el autor, en dos volúmenes, París, Payot, 1933. Se hace referencia a los parágrafos.

Las obras importantes de Pareto son:

Fatti e teorie, Florencia, Vallechi, 1920;

Trasformazioni della democrazia, Milán, Corbaccio, 1921;

Mon Journal, Padua, C.E.D.A.M., 1958;

Le Mythe vertuiste et la littérature immorale, París, Rivière, 1911.

OBRAS SOBRE PARETO

L. Amoroso y P. Jannaccone, *Vilfredo Pareto economista e sociologo,* Roma, Bardi, 1948.
R. Aron, "La sociologie de Pareto", *Zeitschrift für Sozialforschung,* 1937.
F. Borkenau, *Pareto,* Londres, Chapman & Hall, 1936.
G.-H. Bousquet, *Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto,* París, Payot, 1925.
G.-H. Bousquet, *Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre,* París, Payot, 1928 (contiene una bibliografía).
G.-H. Bousquet, *Pareto (1848-1923). Le savant et l'homme,* Lausana, Payot, 1960.
J. Burnham, *Les Machiavéliens, défenseurs de la liberté,* París, Calmann-Lévy, 1949.
T. Giacalone-Mónaco, *Pareto e Sorel. Riflessioni e ricerche,* Padua, C.E.D.A.M., t. I, 1960; t. II, 1961.
T. Giacalone-Monaco, *Le "Cronache" politiche e economiche di Pareto,* Padua, C.E.D.A.M., 1961.
L. J. Henderson, *Pareto's General Sociology. A Physiologist's Interpretation,* Cambridge, Harvard University Press, 1935.
G. La Ferla, *Vilfredo Pareto, filosofo volteriano,* Padua, C.E.D.A.M., 1958.
James H. Meisel, *The Myth of the Ruling Class,* Ann Arbor, Michigan Press, 1958.
James H. Meisel, *Pareto and Mosca.* New Jersey, Prentice Hall, 1965.
Firmin Oulès, *L'École de Lausanne. Textes choisis de L. Walras et V. Pareto,* presentados y comentados por F. Oulès, París, Dalloz, 1950.
T. Parsons, "Pareto", artículo en *Encyclopedia of the Social Sciences,* vol. XI, 1933.
T. Parsons. *The Structure of Social Action,* Nueva York, Mac Graw Hill, 1937.
G. Perrin, *Sociologie de Pareto,* París, P.U.F., 1966 (importante bibliografía).
A. De Pietri-Tonelli, "Vilfredo Pareto" *Rivista di Politica economica,* 3 entregas 1934-1935.
C. Pirou, *Les Théories de l'equilibre économique. Walras et Pareto,* París, Domat-Montchrestien, 1938, 2ª edición.
J. Schumpeter, *Ten Great Economists,* Nueva York, Oxford University Press, 1965.

J. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Londres, Allen & Unwin, 1963.
Cahiers Vilfredo Pareto, Revista europea de historia de las ciencias sociales, Ginebra, Librería Droz; 7 entregas aparecidas desde 1963, cada una contiene uno o varios estudios acerca de Pareto.
Revue d'économie politique, número especial sobre Pareto, 1949.
Cahiers de l'I.S.E.A., suplemento *Cahiers franco-italiens*, nº 2, 1963, número especial dedicado a Pareto.

MAX WEBER

Por consiguiente, la racionalización de la actividad comunitaria de ningún modo tiene como consecuencia una universalización del conocimiento acerca de las condiciones y las relaciones de esta actividad, sino que más a menudo desemboca en el efecto contrario. El "salvaje" sabe infinitamente más de las condiciones económicas y sociales de su propia existencia que el "civilizado", en el sentido corriente de la palabra, de las suyas.

Ensayos acerca de la teoría de la ciencia, página 397.

(La sociología integral)

La obra de Max Weber es amplia y diversa. Por consiguiente, no puedo exponerla de acuerdo con el método que he seguido para analizar las obras de Durkheim o de Pareto.

Brevemente, podemos dividir los trabajos de Max Weber en cuatro categorías:

1º Los estudios de metodología, de crítica y de filosofía. Son estudios que se refieren esencialmente al espíritu, el objeto y los métodos de las ciencias humanas, la historia y la sociología. Son simultáneamente epistemológicos y filosóficos, y desembocan en una filosofía del hombre en la historia, en una concepción de las relaciones de la ciencia y la nación. Los principales están reunidos en una recopilación titulada *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, traducida con el título de *Ensayos acerca de la teoría de la ciencia.*[1]

2º Las obras propiamente históricas: un estudio de las relaciones de producción en la agricultura del mundo antiguo (*Agrarverhältnisse im Altertum*), una historia económica general, curso dictado por Max Weber y publicado después de su muerte, algunos trabajos especiales sobre los problemas

[1] París, Plon, 1965. Esta recopilación incluye la traducción de los cuatro principales ensayos epistemológicos de Weber: "La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales", que data de 1904; los "Estudios críticos para servir a la lógica de las ciencias de la cultura" de 1906; el "Ensayo acerca del sentido de la neutralidad axiológica en las ciencias sociológicas y económicas" de 1917-1918.

La traducción de la célebre conferencia pronunciada en Munich el año 1919 con el título "*Wissenschaft als Beruf*" y cuyo texto original fue publicado en Alemania en la recopilación de los *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, aparece en la obra *Le Savant et le politique*, París, Plon, 1959.

La recopilación alemana incluye también otros cuatro ensayos de menor importancia, que por otra parte no fueron traducidos a ninguna lengua: "*Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*"; "*R. Stammlers Uberwindung der materialistischen Geschichtsauffassung*"; "*Die Grenznutzlehre und das psychophysische Grundgesetz*"; "*Energetische Kulturtheorien*".

económicos de Alemania o de Europa contemporánea, por ejemplo, una encuesta acerca de la situación económica en Prusia Oriental, especialmente sobre las relaciones entre el campesinado polaco y las clases dirigentes alemanas.[2]

3º Los trabajos de sociología de la religión: comenzando por el estudio célebre acerca de las relaciones entre *La ética protestante y del espíritu del capitalismo*, que Max Weber continuó con un análisis comparado de las grandes religiones y de la acción recíproca entre las condiciones económicas, las situaciones sociales y las convicciones religiosas.[3]

[2] Hay muchos estudios de Weber acerca de la Antigüedad. No olvidemos que uno de sus primeros maestros fue el gran historiador Mommsen, que debe su formación a las facultades de derecho, donde entonces en Alemania tanto como en Francia, el estudio del derecho romano ocupaba un lugar importante. Además del libro titulado *Agrarverhältnisse im Altertum*, cuya edición definitiva data de 1909, Weber escribió un estudio titulado "Las causas sociales de la decadencia y la civilización antigua" (1896) y su tesis de habilitación se refería a "La historia agraria romana" (1891). Ninguno de estos estudios fue traducido al francés.

La historia económica general es el curso dictado en Munich en 1919, poco antes de su muerte. Este curso fue publicado en 1923. Existe una traducción inglesa.

Los trabajos de Weber acerca de los problemas políticos, económicos y sociales de Alemania y de Europa contemporánea son muy diversos y están dispersos. Se los encuentra en tres recopilaciones: *Gesammelte politische Schriften; Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte; Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*.

El *Estudio acerca de las tendencias en la evolución de la situación de los trabajadores rurales de Alemania oriental* fue publicado en la segunda recopilación. Weber realizó este trabajo en 1890-1892, sobre la base de una encuesta en esta región, realizada a pedido de *Verein für Sozialpolitik*. En ese estudio Weber demostraba que los grandes propietarios rurales del este del Elba para disminuir los costos de mano de obra no vacilaron en importar trabajadores de origen eslavo (rusos y polacos), obligando así a emigrar a las ciudades industriales del oeste a los trabajadores de raza y cultura germánicas. Weber denunciaba esta actitud capitalista de los junkers, que desgermanizaban así el este alemán.

[3] Los estudios de sociología de las religiones fueron reunidos en los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, que comprenden tres tomos.

El tomo I contiene los estudios acerca de *El protestantismo y el espíritu del capitalismo*, y la primera parte de "La ética

4º Finalmente, la obra maestra. el tratado de sociología general cuyo título es *Economía y sociedad (Wirtschaft und Gesellschaft)*. Esta última obra también fue publicada después de la muerte de su autor. Max Weber trabajaba en ella cuando enfermó de gripe, al día siguiente de la Primera Guerra Mundial.[4]

Es imposible resumir en pocas páginas esta obra de excepcional riqueza. Por eso me ocuparé ante todo de examinar las ideas fundamentales de los estudios de la primera categoría, procurando exponer las concepciones esenciales de Max Weber acerca de la ciencia y la política y de sus mutuas relaciones. Esta interpretación de las relaciones de la ciencia y la política desemboca en cierta filosofía, que entonces no recibía la denominación de existencial, pero que en efecto pertenece al tipo llamado hoy de ese modo. Luego, resumiré los temas principales de las investigaciones propiamente sociológicas; y en tercer lugar, analizaré qué interpretación dio Max Weber de la época contemporánea, con el fin de mantener el paralelismo entre este capítulo y los dos capítulos anteriores.

TEORIA DE LA CIENCIA

Para estudiar la teoría de Weber acerca de la ciencia. podemos seguir el mismo método que en el capítulo anterior. y tomar como punto de partida la clasificación de los tipos de acción. Pareto parte de la antítesis entre el acto lógico y el acto no lógico. Asimismo, es legítimo afirmar, aunque no sea un modo clásico de exposición, que Weber parte de la distinción de cuatro tipos de acto: El acto racional respecto de un fin (*zweckrational*), el acto racional respecto de un valor (*wertrational*). el acto afectivo o emocional, y finalmente el acto tradicional.

---

económica de las religiones universales" ("Introducción", "Confucionismo y taoísmo", y *Zwischenbetrachtung*").

El tomo II comprende la segunda parte de "La ética económica de las religiones" (Hinduismo y budismo).

El tomo III contiene la tercera parte (*El judaísmo antiguo*).

Cuando falleció, Weber se proponía agregar un tomo IV consagrado al Islam.

Para tener una imagen integral de la sociología religiosa de Weber, es necesario agregar a los textos de esta recopilación los capítulos de *Wirtschaft und Gesellschaft* relativos a la religión, sobre todo el capítulo V de la segunda parte: "*Typen religiöser Vergemeinschaftung*".

[4] Véase la bibliografía.

El acto racional respecto de un fin corresponde más o menos al acto lógico de Pareto. Es el acto del ingeniero que construye un puente, del especulador que se esfuerza por ganar dinero, del general que quiere obtener la victoria. En todos estos casos, el acto *zweckrational* se define por el hecho de que el actor concibe claramente el fin y combina los medios para alcanzarlo.

Sin embargo, a diferencia de Pareto, Weber no afirma explícitamente que el acto en el que el actor elige medios inadaptados a causa de la inexactitud de sus conocimientos es no racional. La racionalidad con respecto a un fin se define en función de los conocimientos del actor más que del observador. Esta última definición sería la de Pareto.[5]

El acto racional con respecto a un valor es la del socialista alemán Lassalle, que se hizo matar en un duelo, o la del capitán que se hunde con su barco. El acto es racional, no porque tienda a alcanzar un fin definido y exterior, sino porque no aceptar el desafío o abandonar un navío que se hunde sería considerado cosa deshonrosa. El actor actúa racionalmente al aceptar todos los riesgos, no para obtener un resultado extrínseco, sino para permanecer fiel a la idea que se forja del honor.

El acto que Weber denomina afectivo es el que está dictado inmediatamente por el estado de conciencia o por el humor del sujeto. Es la bofetada que la madre da a su hijo porque éste ha tenido una conducta insoportable, o del puñetazo que en el curso de un encuentro de fútbol descarga un jugador que ha perdido el control de sus nervios. En todos estos casos, se define la acción, no por referencia a un fin o a un sistema de valores, sino por la reacción emocional del actor colocado en circunstancias dadas.

Finalmente, el acto tradicional es el que está dictado por los hábitos, las costumbres, las creencias que han llegado a ser como una segunda naturaleza. Para actuar de acuerdo con la tradición, el actor no necesita representarse un fin, ni concebir un valor, ni sentirse agitado por una emoción; obedece simplemente a los reflejos afirmados por una prolongada práctica.

Esta clasificación de los tipos de acto ha sido analizada y

5 "Denominamos comportamiento racional por finalidad el que se orienta exclusivamente según los medios que uno se representa (subjetivamente) como adecuados a fines aprehendidos (subjetivamente) de manera equívoca" (*Essais sur la théorie de la science,* Paris, Plon, 1965, pág. 328).

depurada desde hace cerca de medio siglo. Me contento con indicarla, destacando que hasta cierto punto aclara todas las concepciones de Max Weber. En efecto, la hallamos en varios niveles.

Como la sociología es la ciencia comprensiva del acto social, la comprensión implica la aprehensión del sentido que el actor atribuye a su conducta. Mientras Pareto juzga la lógica de los actos refiriéndose a los conocimientos del observador, Weber tiene como objetivo y preocupación comprender el sentido que cada actor atribuye a su propia conducta. La comprensión de los sentidos subjetivos implica una clasificación de los tipos de conducta, y lleva a la aprehensión de su estructura inteligible.

La clasificación de los tipos de acto rige hasta cierto punto la interpretación de Weber acerca de la época contemporánea. El rasgo característico del mundo en que vivimos es la racionalización. En una primera aproximación, ella corresponde a una ampliación de la esfera de los actos *zweckrational*. La empresa económica es racional, y lo es también la gestión estatal de la burocracia. Toda la sociedad moderna tiende a la organización *zwekrational*, y el problema filosófico de nues- tiempo, problema eminentemente existencial, es delimitar sentido de la sociedad en que subsiste y debe subsistir un acto de otro tipo.

Finalmente, esta clasificación de los tipos de acto está relacionada con lo que es el núcleo de la reflexión filosófica de Max Weber: a saber, los vínculos de solidaridad y de independencia entre la ciencia y la política.

Siempre apasionó a Max Weber el problema siguiente: ¿cuál es el tipo ideal del político o del sabio? ¿Cómo es posible ser al mismo tiempo hombre de acción y profesor? En su caso, el problema era al mismo tiempo personal y filosófico.

Aunque jamás fue hombre político, Max Weber siempre soñó desempeñar ese papel. En realidad, su actividad propiamente política fue la de un profesor, a veces periodista, y otras consejero del príncipe, naturalmente sin que se lo escuchase. Así, envió una memoria confidencial a Berlín precisamente cuando los jefes militares y civiles de Alemania se preparaban para declarar la guerra submarina ilimitada, arriesgando así desencadenar la intervención norteamericana. En esta memoria secreta, exponía las razones por las cuales esta decisión muy probablemente representaría una catástrofe para Alemania. También fue miembro de la delegación alemana que acudió a Francia para recibir las condiciones de paz. Pero Weber, que habría querido ser un dirigente partidario

o un conductor de hombres, fue sobre todo profesor y sabio. Inclinado a las ideas claras y a la honestidad intelectual, se interrogó sin descanso acerca de las condiciones en que la ciencia histórica o sociológica puede ser objetiva, y acerca de las condiciones que permiten que el acto político se ajuste a su vocación.

Max Weber resumió sus concepciones acerca del tema en dos conferencias tituladas *Politik als Beruf* y *Wissenschaft als Beruf*, es decir, la *política como oficio* y la *ciencia como oficio.* [6]

El acto del sabio es un acto racional respecto de un fin. El sabio se propone alcanzar proposiciones de hecho, relaciones de causalidad o interpretaciones comprensivas que posean validez universal.

Por consiguiente, la investigación científica es un ejemplo eminente de un acto racional respecto de un fin, que es la verdad. Pero este mismo fin está determinado por un juicio de valor, es decir, por un juicio acerca del valor de la verdad demostrada por hechos o argumentos universalmente válidos.

El acto científico es por consiguiente una combinación de acto racional respecto de un fin y de acto racional respecto de un valor que es la verdad. La racionalidad es resultado del respeto a las reglas de la lógica y la investigación, respeto necesario para que los resultados obtenidos sean válidos.

Según la concibe Weber, la ciencia es por lo tanto un aspecto del proceso de racionalización caracterísitco de las sociedades occidentales modernas. El propio Weber ha sugerido, y a veces afirmado, que las ciencias históricas y sociológicas de nuestra época representan un fenómeno históricamente singular, en la medida en que no habría existido en otras culturas el equivalente de esta comprensión racionalizada del funcionamiento y el devenir de las sociedades. [7]

[6] Estas dos conferencias conocidas en Munich el año 1919 fueron traducidas al francés con el título de *Le Savant et le politique*, París, Plon, 1959. El texto alemán de *Politik als Beruf* forma parte de las *Gesammelte Politische Schriften.*

[7] "El método de Tucidides carece de la elevada erudición de los historiadores chinos. Ciertamente, Maquiavelo tiene precursores en India, pero todos los políticos asiáticos están desprovistos de un método sistemático comparable al de Aristóteles, y sobre todo carecen de los conceptos racionales. Las formas de pensamiento rigurosamente sistemáticas que son indispensables para cualquier doctrina jurídica racional, que

La ciencia positiva y racional a la que adhiere Max Weber es parte integrante del proceso histórico de racionalización. Exhibe dos caracteres que rigen el significado y el alcance de la verdad científica. Estos dos rasgos específicos son el carácter esencialmente inconcluso y la objetividad, definida esta última como la validez de la ciencia para todos los que buscan este tipo de verdad y el rechazo de los juicios de valor.[8] El hombre de ciencia observa con la misma objetividad al charlatán y al médico. al demagogo y al estadista.

El carácter inconcluso es en opinión de Max Weber un rasgo fundamental de la ciencia moderna. Jamás habría evocado, como gustaba hacer Durkheim, el momento en que se hubiera completado la construcción de la sociología, de modo que existiese un sistema integral de leyes sociales. Nada más ajeno a su modo de pensar que la representación, cara a Augusto Comte, de una ciencia capaz de trazar un cuadro cerrado y definitivo de las leyes fundamentales. En cierto sentido, podía atribuirse a la ciencia antigua el carácter de una construcción acabada, porque estaba enderezada a la aprehensión de los principios del ser. Por su esencia misma la cien-

---

caracteriza el derecho romano y su derivación, el derecho occidental, no aparecen en ningún otro lugar. Y ello a pesar de que se observan comienzos reales en India, con la escuela Mimâmsâ, y a pesar de las amplias codificaciones, por ejemplo en Asia anterior, y en todos los libros jurídicos o de otros países. Además, sólo Occidente posee un monumento como el derecho canónico (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Plon, 1964, Prefacio, pág. 12).

[8] "Es totalmente válido que en la esfera de las ciencias sociales una demostración científica, metódicamente acertada, que pretende haber alcanzado su fin, debe estar en condiciones de estar reconocida como exacta aunque quien emita juicio sea un chino, o más exactamente *debe tener ese objetivo*, pese a que quizá no sea posible alcanzarlo plenamente, por insuficiencias de orden material. Asimismo, podemos afirmar que el análisis lógico de un ideal destinado a develar el contenido y los axiomas finales de dicha demostración, así como la explicación de las consecuencias que se deducen lógica y prácticamente en el caso en que debemos entender que el éxito coronó la empresa, deben también ser válidas igualmente para un chino —aunque éste nada pueda entender de nuestros imperativos éticos y aun rechace (lo que seguramente hará con frecuencia) el ideal mismo y las evaluaciones concretas que se desprenden de él, sin rechazar de ningún modo el valor científico del análisis teórico" (*Essais sur la théorie de la science*, págs. 131-132).

cia moderna se encuentra en estado de flujo, tiende a un objetivo situado en el infinito y renueva incesantemente los interrogantes formulados a la naturaleza.

Para todas las disciplinas, tanto las que corresponden a las ciencias de la cultura, el conocimiento es una conquista que jamás alcanza su objetivo. La ciencia es el devenir de la ciencia. Podemos desarrollar constantemente el análisis, y ahondar la investigación en la dirección de ambos infinitos.

Pero en el caso de las ciencias de la realidad humana, de la historia y la cultura, lo que acabamos de decir cobra un nuevo sesgo. En ellas el conocimiento está subordinado a los interrogantes que el sabio formula a la realidad. A medida que la historia progresa y que renueva los sistemas de valor y los monumentos del espíritu, el historiador o el sociólogo proponen espontáneamente nuevos problemas a los hechos pasados o actuales. Como la historia-realidad renueva la curiosidad del historiador o del sociólogo, es imposible concebir una historia o una sociología acabadas. La historia y la sociología podrían ser construcciones completas sólo si hubiese concluido el devenir humano. Sería necesario que la humanidad hubiese perdido la capacidad de crear obras para que la ciencia de las obras humanas fuese definitiva.[9]

[9] "Hay ciencias a las cuales es dado permanecer eternamente jóvenes. Es el caso de todas las disciplinas históricas, de todas las que se proponen sin cesar nuevos problemas a causa del flujo eterno de la civilización. Por su esencia misma, la tarea que afrontan tropieza con la fragilidad de todas las construcciones idealtípicas, pero están inevitablemente obligadas a reelaborarlas de una manera constante... Ninguno de estos sistemas de pensamiento, de los que no podríamos prescindir si quisiésemos aprehender los elementos de la realidad que en cada caso son significativos, puede agotar su riqueza infinita. No son más que ensayos para poner orden en el caos de los hechos que hemos incorporado al círculo de nuestro interés, en cada ocasión sobre la base del estado de nuestro conocimiento y de las estructuras conceptuales de las que disponemos cada vez. El aparato intelectual que el pasado desarrolló mediante una elaboración reflexiva, lo que quiere decir en verdad mediante una transformación reflexiva de la realidad dada inmediatamente, y mediante su integración en los conceptos que correspondían al estado del conocimiento y la dirección de la curiosidad, se encuentra en proceso perpetuo con lo que podemos y queremos adquirir en la forma de conocimientos nuevos de la realidad. El progreso del trabajo de las ciencias de la cultura se realiza gracias a este debate. El resultado es un proceso constante de transformación de los conceptos, median-

Quizá parezca que esta renovación de las ciencias históricas gracias a los problemas propuestos por el historiador pone en tela de juicio la validez universal de la ciencia. Pero de acuerdo con la opinión de Max Weber no es así, ni mucho menos. La validez universal de la ciencia exige que el sabio no proyecte en la investigación sus juicios de valor, es decir, sus preferencias estéticas o políticas. Que sus preferencias se expresen en la orientación de su curiosidad no excluye la validez universal de las ciencias históricas y sociológicas. Estas últimas son respuestas universalmente válidas, por lo menos en teoría, a interrogantes orientados de modo legítimo por nuestro interés o por nuestros valores.

Descubrimos así que las ciencias de la historia y de la sociedad, cuyos caracteres propios Weber analiza, si bien responden a la misma inspiración racional que las ciencias de la naturaleza, difieren profundamente de éstas. Los caracteres originales y distintivos de estas ciencias son tres: son *comprensivas*, son *históricas* y se refieren a la *cultura*.

El término comprensión es la traducción clásica de la palabra alemana *Verstehen*. La idea de Weber es la siguiente:

---

te los cuales procuramos aprehender la realidad. La historia de las ciencias de la vida social es y por consiguiente continúa siendo una alternancia continua entre el intento de ordenar teóricamente los hechos mediante una construcción de los conceptos —descomponiendo los cuadros de pensamiento así obtenidos gracias a una ampliación y un desplazamiento del horizonte de la ciencia— y la construcción de nuevos conceptos sobre la base así modificada. Lo que se expresa de ese modo, no es por consiguiente que sería erróneo construir en general sistemas de conceptos, pues toda ciencia, aun la simple historia descriptiva, opera con la provisión de conceptos de su época. Por el contrario, expresamos el hecho de que en las ciencias de la cultura humana la construcción de conceptos depende del modo de proponer los problemas, que a su vez varía con el contenido mismo de la civilización. La relación del concepto y lo concebido implica en las ciencias de la cultura la fragilidad de toda la síntesis. El valor de las grandes tentativas de construcciones conceptuales en nuestra ciencia consistía en general en que destacaban los límites del significado desde el punto de vista que le servía de fundamento. Los progresos más considerables en el dominio de las ciencias sociales están vinculados positivamente con el hecho de que los problemas prácticos de la civilización se desplazan, y de que adoptan la forma de una crítica de la construcción de los conceptos" (*Essais sur la théorie de la science,* págs. 202-204).

en el dominio de los fenómenos naturales podemos aprehender las regularidades observadas mediante proposiciones de forma y de naturaleza matemáticas. En otros términos, necesitamos explicar los fenómenos mediante proposiciones confirmadas por la experiencia para tener el sentimiento de que los comprendemos. Por lo tanto, la comprensión es mediata, pasa por la intermediación de los conceptos o las relaciones. En el caso de la conducta humana, la comprensión es en cierto sentido inmediata: el profesor comprende la conducta de los estudiantes que siguen su curso, el viajero comprende por qué el chofer de su taxi se detiene ante una luz roja. No necesita comprobar cuántos choferes se detienen frente a las luces rojas para comprender que lo hacen. La conducta humana exhibe una inteligibilidad intrínseca que se relaciona con el hecho de que los hombres están dotados de conciencia. En general, son inmediatamente perceptibles ciertas relaciones inteligibles entre los actos y los fines, entre los actos de uno y los de otro. Las formas humanas de conducta implican una trama inteligible que las ciencias de la realidad humana pueden aprehender. Esta inteligibilidad de ningún modo significa que el sociólogo o el historiador comprenda intuitivamente las formas de conducta. Por el contrario, las reconstruye paulatinamente de acuerdo con los textos y los documentos. Para el sociólogo, el sentido subjetivo es al mismo tiempo inmediatamente aprehensible y equívoco.

En el pensamiento de Weber, la comprensión no implica de ningún modo una facultad misteriosa, una capacidad exterior o superior a la razón o a la actividad lógica de las ciencias de la naturaleza. La inteligibilidad no es inmediata, en el sentido que podríamos aprehender de una vez, sin indagación previa, el significado de las formas de conducta ajenas. Aunque se trate de nuestros contemporáneos, casi siempre podemos ofrecer *una* interpretación de sus actos o sus obras, pero no podemos saber sin indagación y sin prueba *qué* interpretación es válida. En suma, más valdría hablar de inteligibilidad intrínseca que de inteligibilidad inmediata, y recordar que, por su esencia, aun esta inteligibilidad implica ambigüedad. El autor no siempre no conoce los motivos de su acto, y el observador es aun menos capaz de adivinarlos intuitivamente: debe buscarlos para distinguir entre lo verosímil y lo verdadero.

El concepto de Weber acerca de la comprensión ha sido tomado en gran parte de la obra de K. Jaspers, y sobre todo de los trabajos que este autor consagró en su juventud a la psicopatología, especialmente el *Tratado*, traducido parcialmen-

te por Jean-Paul Sartre.[10] El centro de la psicopatología de Jaspers es la distinción entre *explicación* y *comprensión*. El psicoanalista comprende un sueño, la relación entre tal experiencia de infancia y tal complejo, el desarrollo de una neurosis. Por lo tanto, afirmaba Jaspers, en el nivel de desarrollo de las experiencias vividas hay una comprensión intrínseca de los significados. Pero esta comprensión tiene límites. Estamos lejos de comprender siempre el vínculo entre cierto estado de conciencia y cierto síntoma patológico. Comprendemos una neurosis, pero no siempre una psicosis. Hay un momento en que la inteligibilidad desaparece de los fenómenos patológicos. Por otra parte, no comprendemos las conductas reflejas. En términos generales, se afirmará que las formas de conducta son comprensibles dentro de ciertos marcos, y que más allá de estos últimos las relaciones entre el estado de conciencia y el estado físico o psicológico dejan de ser inteligibles, aunque sean explicables.

A mi juicio, esta distinción es el punto de partida de la idea de Weber de acuerdo con la cual las formas de conducta sociales ofrecen un inmenso dominio, que el sociólogo puede comprender de modo semejante al que se observa en el psicológico. Se sobreentiende que la comprensión sociológica de ningún modo se confunde con la comprensión psicológica. La esfera autónoma de inteligibilidad social no coincide con la esfera de inteligibilidad psicológica.

Porque somos capaces de comprender, podemos explicar los fenómenos singulares sin pasar por la fase intermedia de las proposiciones generales. Hay un vínculo entre la inteligibilidad intrínseca de los fenómenos humanos y la orientación histórica de las ciencias. No se trata de que las ciencias cuyo objeto es la realidad humana se orienten siempre hacia lo que sólo ha ocurrido una vez, o se interesen exclusivamente en los caracteres singulares de los fenómenos. Porque comprendemos lo singular, la dimensión propiamente histórica cobra, en las ciencias cuyo objeto es la realidad humana, una importancia y un alcance que no puede tener en las ciencias de la naturaleza.

En las ciencias de la realidad humana debemos distinguir dos orientaciones, una hacia la historia, es decir, hacia la reseña de lo que jamás se verá dos veces, y otra hacia la so-

[10] *Allgemeine Psychopathologie*, traducido al francés por Kastler y Mendousse con el título *Psychopathologie générale*, París, 1923, 3ª edición, Jean-Paul Sartre y Paul-Yves Nizan revisaron parcialmente esta traducción.

ciología, es decir, hacia la reconstrucción conceptual de las instituciones sociales y de su funcionamiento. Estas dos orientaciones son complementarias. Max Weber jamás habría dicho, como Durkheim, que la curiosidad histórica debía subordinarse a la invetigación de las generalidades. Cuando la humanidad es el objeto del saber, es legítimo interesarse en los rasgos singulares de un individuo, de una época o de un grupo, tanto como en las leyes que rigen el funcionamiento y el devenir de las sociedades.

Finalmente, las ciencias que se refieren a la realidad humana son ciencias de la cultura. Se esfuerzan por comprender o explicar las obras creadas por los hombres en el curso de su devenir; no sólo las obras de arte, sino también las leyes, las instituciones, los regímenes políticos, las experiencias religiosas, las teorías científicas. Por lo tanto, definimos la ciencia de Weber como el esfuerzo para comprender y explicar los valores a los cuales los hombres han adherido, y las obras que realizaron.

Las obras humanas son creadoras de valores o se definen por referencia a valores. ¿Cómo puede existir una ciencia objetiva —es decir, no falseada por nuestros juicios de valor— de las obras cargadas de valores? La ciencia se orienta hacia la validez universal como hacia su objetivo específico. Para utilizar los conceptos de Weber, es una conducta racional cuyo objetivo es alcanzar juicios de hechos universalmente válidos. ¿Cómo es posible formular tales juicios a propósito de obras definidas como creaciones de valores?

A este interrogante, que está en el centro de toda su reflexión filosófica y epistemológica, Max Weber respondía mediante la distinción entre el juicio de valor (*Werturteil*) y la relación con los valores (*Wertbeziehung*).

Es fácil comprender la idea de juicio de valor. El ciudadano que cree que la libertad es algo esencial, y afirma que la libertad de palabra o de pensamiento es un valor fundamental, emite un juicio en el cual expresa su personalidad. Otra persona puede rechazar este juicio y creer que la libertad de palabra no tiene gran importancia. Los juicios de valor son personales y subjetivos, y cada uno tiene derecho a afirmar que la libertad es un valor positivo o negativo, primordial o secundario, es un valor que conviene salvaguardar a toda costa o que puede subordinarse o sacrificarse a otra consideración. En cambio, la fórmula *relación con los valores* significa, para retomar el ejemplo anterior, que el sociólogo de la política concebirá la libertad como un objeto acerca

del cual los sujetos históricos han disputado, como materia de las controversias o los conflictos entre los hombres y los partidos, y que explorará la realidad política del pasado relacionándola con el valor libertad. Esta última es un centro de referencia para el sociólogo de la política, y sin embargo no está obligado a declarar su adhesión a ella. Le basta que sea uno de los conceptos con cuya ayuda limitará y organizará una parte de la realidad que debe estudiar. Esta actividad implica simplemente que la libertad política es un valor para los hombres que la han vivido. En suma, no formulamos un juicio de valor, relacionamos el asunto con el valor que es la libertad política.

El juicio de valor es una afirmación moral o vital, la relación con los valores un procedimiento de selección y de organización de la ciencia objetiva. Cuando enseñaba, Max Weber quería ser sabio, y no hombre político. La distinción entre el juicio de valor y la relación con los valores le permitía señalar la diferencia entre la actividad del sabio y la del hombre político, y al mismo tiempo la similitud de interés entre ambos.

Sin embargo, esta distinción no es inmediatamente evidente, y propone varios problemas:

Ante todo, ¿por qué es necesario utilizar este método y "relacionar la materia histórica o sociológica con valores"? En su forma más elemental, la respuesta a esta pregunta es que, para elaborar el objeto de su estudio el sabio está obligado a elegir en la realidad: la selección de los hechos y la formulación de los conceptos exigen un procedimiento del tipo *relación con los valores*.

¿Por qué es necesario seleccionar? Max Weber ofrece una doble respuesta, que puede situarse tanto en el nivel de una crítica trascendente de inspiración kantiana, como en el nivel de un estudio epistemológico y metodológico, sin presupuestos filosóficos o críticos.

En el nivel de la crítica trascendente, la idea de Weber ha sido tomada del filósofo neokantiano H. Rickert.[11] Para és-

[11] Rickert (1865-1936) fue profesor de filosofía en Heidelberg. Sus obras principales son: *Die Grezen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896-1902; *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1904; *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899.

Se hallara un análisis crítico de la obra de Rickert en Raymond Aron, *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une*

te, lo que se da primordialmetne en el espíritu humano es una materia informe, y la ciencia es su elaboración o su construcción. Por otra parte, Rickert había desarrollado la idea de que existían dos clases de ciencias, de acuerdo con la naturaleza de la elaboración a la que se sometía la materia. La elaboración característica de las ciencias de la naturaleza consiste en considerar los caracteres generales de los fenómenos y en establecer entre éstos relaciones regulares o necesarias. Tiende a la construcción de un sistema de leyes o de relaciones cada vez más generales, en la medida de lo posible de carácter matemático. El ideal de la ciencia natural es la física newtoniana o einsteiniana, en la cual los conceptos designan objetos construidos por el espíritu. El sistema es deductivo. y se organiza a partir de leyes o principios simples o fundamentales.

Pero existe también un segundo tipo de elaboración científica. característico de las ciencias históricas o de las ciencias de la cultura. En este caso, el espíritu no se propone insertar progresivamente la materia informe en el sistema de relaciones matemáticas, y establece una selección en la materia relacionando esta última con valores. Si un historiador quisiese relatar en todos sus detalles, con todos sus caracteres cualitativos, cada uno de los pensamientos y de los actos de una misma persona en una sola jornada, no lo lograría. Algunos novelistas modernos han intentado anotar, instante tras instante, los pensamientos que pueden pasar por una conciencia en el curso de un lapso, por ejemplo Michel Butor en su novela *La Modification*, que relata un viaje entre París y Roma. Este relato de las aventuras interiores de un individuo singular, en el curso de una misma jornada, exige un número respetable de centenares de páginas. Basta imaginar al historiador que tratase de relatar del mismo modo lo que ocurrió en todas las conciencias de todos los soldados que libraron la batalla de Austerlitz para advertir que todos los libros escritos en todas las épocas de la historia de la humanidad probablemente tienen menos páginas que las que se necesitarían para ofrecer este relato imposible.

Este ejemplo, que se relaciona con el método de la experiencia mental, demuestra claramente que es posible admitir sin dificultad que todo relato histórico es una reconstrucción selectiva de lo que ocurrió en el pasado. Esta selección está

théorie allemande de l'histoire, Paris, Vrin, 3ª edición, 1964, págs. 113-157.

predeterminada en parte a causa de la selección realizada en los documentos. No podemos reconstituir gran parte de lo que ocurrió en el curso de los siglos anteriores por la sencilla razón de que los documentos no nos permiten saberlo. Pero aun en el caso en que hay innumerables documentos, el historiador realiza una selección en función de lo que H. Rickert y Max Weber denominan los valores estéticos, morales o políticos. No tratamos de infundir vida a todo lo que los hombres de antaño vivieron; intentamos reconstruir, a partir de documentos, la existencia de los hombres que ya no existen, realizando una selección regida por los valores, vividos a su vez por los hombres objeto de la historia o por los historiadores que son sujetos de la ciencia histórica.

Si suponemos que la ciencia es un proceso acabado, en el caso de las ciencias de la naturaleza llegamos a un sistema hipotético-deductivo que podría explicar todos los fenómenos a partir de principios, axiomas y leyes. Sin embargo, este sistema hipotético-deductivo no permitiría determinar cómo y por qué, en todos los detalles concretos, ha sobrevenido una explosión en un momento dado y en un punto determinado del espacio. Siempre habrá cierta distancia entre la explicación legal y el acontecimiento histórico concreto.

En el caso de las ciencias de la cultura y de la historia llegaríamos, no a un sistema hipotético-deductivo, sino a un conjunto de interpretaciones, cada una de ellas selectivas e inseparables del sistema de valores elegidos. Pero si cada reconstrucción tiene carácter selectivo y está regida por un sistema de valores, habrá tantas perspectivas históricas o sociológicas como sistemas de valores utilizados en la selección. Pasamos así del nivel tracendente al nivel metodológico, donde se sitúa el historiador o el sociólogo.

Max Weber había tomado de H. Rickert la oposición entre la reconstrucción generalizadora y la reconstrucción singularizadora en función de los valores. A Weber, que no era filósofo profesional sino sociólogo, en esta idea le interesaba el hecho de que le permitía recordar que una obra histórica o sociológica debe su interés en parte al interés de los problemas propuestos por el historiador o el sociólogo. Las ciencias humanas están animadas y orientadas por los problemas que los sabios proponen a la realidad. El interés de las respuestas depende sobre todo del interés de las preguntas. En este sentido, no es perjudicial que los sociólogos de la política se interesen en la política, y los sociólogos de la religión en la religión.

Max Weber creía superar de este modo una conocida antinomia: el sabio que se apasiona por el objeto de su investigación no será imparcial ni objetivo, pero aquél que cree que la religión es mera superstición arriesga no comprender jamás en profundidad la vida religiosa. Al distinguir de este modo las preguntas y las respuestas, Weber encuentra una salida. Es necesario interesarse en lo que los hombres han vivido para comprenderlos de modo auténtico, pero es necesario apartarse del interés personal para hallar una respuesta universalmente válida a una pregunta inspirada en las pasiones del hombre histórico.

Los interrogantes a partir de los cuales Max Weber elaboró una sociología de la religión, de la política y de la sociedad actual, tuvieron carácter existencial. Se referían a la existencia de cada uno en relación con la ciudad y con la verdad religiosa metafísica. Max Weber se preguntó cuáles son las reglas a las que obedece el hombre de acción, cuáles son las leyes de la vida política y qué sentido puede atribuir el hombre a su existencia en este mundo. ¿Qué relación hay entre la concepción religiosa de cada uno y su modo de vivir, la actitud que adopta frente a la economía, al Estado? La sociología de Weber se inspira en una filosofía existencial que, aun antes de comenzar la investigación, propone una doble negación:

Ninguna ciencia podrá indicar a los hombres cómo deben vivir o enseñar a las sociedades cómo deben organizarse. Ninguna ciencia podrá indicar a la humanidad la naturaleza de su futuro. La primera negación lo opone a Durkheim, la segunda a Marx.

Una filosofía de tipo marxista es falsa porque es incompatible con la naturaleza de la ciencia y con la naturaleza de la existencia humana. Toda ciencia histórica y sociológica es una visión parcial. No puede anticiparnos la naturaleza del futuro, pues éste no se encuentra predeterminado. En la misma medida en que ciertos hechos del futuro están predeterminados, el hombre siempre tendrá libertad para rechazar este determinismo parcial, o para adaptarse a él de diferentes modos.

La distinción entre juicio de valor y relación con los valores propone otros dos problemas fundamentales:

En la medida en que la selección y la construcción del objeto de la ciencia dependen de las preguntas formuladas por el observador, los resultados científicos en apariencia dependen de la curiosidad del sabio, y por consiguiente del contexto histórico en que se encuentra este último. Ahora bien,

el objetivo de la ciencia es formular juicios universalmente válidos. ¿De qué modo una ciencia, orientada por interrogantes cambiantes, a pesar de todo puede alcanzar validez universal?

Por otra parte, y a la inversa de la anterior, esta pregunta tiene carácter filosífico y no metodológico, ¿por qué la esencia misma de los juicios de valor determina que carezcan de validez universal? ¿Por qué son subjetivos o existenciales, necesariamente contradictorios? En tanto que conducta racional, el acto científico está orientado hacia el valor de la verdad universalmente válida. Ahora bien, la elaboración científica comienza mediante una elección que no tiene más justificación que la subjetiva. Por consiguiente, ¿cuáles son las actividades que permiten, más allá de esta elección subjetiva, garantizar la validez universal de los resultados de la ciencia?

La mayor parte de la obra metodológica de Max Weber se propone resolver esta dificultad. De un modo muy esquemático, diremos que su respuesta es que deben obtenerse los resultados científicos a partir de una elección subjetiva, mediante procedimientos sometidos a verificación y que se imponen a todos los espíritus. Weber procura demostrar que la ciencia histórica es una ciencia racional, demostrativa, orientada hacia proposiciones de tipo científico, sometidas a confirmación. En las ciencias históricas o sociológicas, la intuición no representa un papel distinto del que le corresponde en las ciencias de la naturaleza. Las proposiciones históricas o sociológicas son proposiciones de hecho que de ningún modo tienden a alcanzar verdades esenciales. Max Weber habría afirmado de buena gana, como Pareto, que quienes pretenden aprehender la esencia de un determinado fenómeno traspasan los límites de la ciencia. Las proposiciones históricas y sociológicas se refieren a los hechos observables y procuran alcanzar una realidad definida. la conducta de los hombres, según el significado que le atribuyen los propios actores.

Como Pareto, Max Weber considera a la sociología una ciencia de la conducta humana, en la medida en que ésta es social. Pareto, que tiene como centro de referencia la conducta lógica, destaca los aspectos no lógicos de la conducta, y los explica por los estados de espíritu o por los residuos. Weber, que también estudia las formas de conducta social, destaca el concepto de significación vivida o de sentido subjetivo. Se propone comprender cómo los hombres han podido vivir en diferentes sociedades, en función de distintas creencias; y cómo, en diferentes siglos, se han consagrado a una actividad o a otra, depositando sus esperanzas, unas veces en

el otro mundo y otras en éste, obsesionados en ocasiones por su propia salvación y otras por el crecimiento económico.

Cada sociedad tiene su cultura, en el sentido que los sociólogos norteamericanos atribuyen a este término, es decir, un sistema de creencias y de valores. El sociólogo se esfuerza por comprender cómo los hombres han vivido así innumerables formas de existencia, que son inteligibles únicamente a la luz del sistema propio de creencias y del saber de la sociedad dada.

HISTORIA Y SOCIOLOGIA

Pero las ciencias históricas y sociológicas son no sólo interpretaciones comprensivas de los sentidos subjetivos de las formas de conducta, sino también ciencias causales. El sociólogo no se limita a conferir inteligibilidad al sistema de creencias y de conducta de las colectividades, y quiere establecer cómo ocurrieron las cosas, de qué modo cierta manera de creer determina cierto modo de actuar, y cómo cierta organización de la política influye sobre la organización de la economía. En otros términos, las ciencias históricas y sociológicas quieren explicar causalmente al mismo tiempo que interpretar de manera comprensiva. El análisis de las determinaciones causales es uno de los procedimientos que garantizan la validez universal de los resultados científicos.

De acuerdo con Max Weber, la investigación causal puede orientarse en dos direcciones, que para simplificar se denominarán la causalidad histórica y la causalidad sociológica. La primera determina las circunstancias únicas que han provocado cierto acontecimiento. La segunda supone el establecimiento de una relación regular entre dos fenómenos. Esta relación no adopta necesariamente la forma: tal fenómeno A hace inevitable tal fenómeno B, sino que puede formularse así: tal fenómeno A favorece más o menos intensamente tal fenómeno B. Por ejemplo, pertenece a este tipo la proposición, verdadera o falsa: un régimen despótico favorece la intervención estatal en la gestión de la economía.

El problema de la causalidad histórica es el de la determinación y el papel de los diferentes antecedentes que originan un acontecimiento. Supone las siguientes actividades:

En primer lugar, es necesario construir la individualidad histórica, cuyas causas se pretende dilucidar. Dicha individualidad puede ser un acontecimiento particular como la guerra de 1914 o la revolución de 1917, y puede ser también una

individualidad histórica de muy vasta dimensión, como el capitalismo. La construcción de la individualidad histórica permite determinar con precisión las características del acontecimiento cuyas causas se investigan. Buscar las causas de la guerra de 1914, equivale a investigar por qué la guerra europea estalló en el mes de agosto de 1914. Las causas de este acontecimiento singular no se confunden con las causas de la frecuencia de las guerras en la historia de Europa, ni con las causas del fenómeno que volvemos a hallar en todas las civilizaciones, y que se denomina la guerra. En otros términos, la primera regla de la metodología causal, en materia histórica y sociológica, es definir con precisión las características del individuo histórico que se quiere explicar.

En segundo lugar, conviene analizar los elementos del fenómeno histórico, por naturaleza complejo. Una relación causal no es jamás un vínculo establecido entre la totalidad de un instante *t* y la totalidad de un instante precedente *t — 1*. Es siempre una relación parcial y construida entre ciertos elementos del individuo histórico y ciertos datos anteriores.

En tercer lugar, si consideramos una consecución singular, que ha ocurrido una sola vez, con el fin de llegar a una determinación causal, después de haber procedido al análisis del individuo histórico y de los antecedentes debemos suponer, mediante una experiencia mental, que uno de los elementos antecedentes no se ha producido, o se ha producido de distinto modo. En términos vulgares, debemos proponernos la pregunta: que habría ocurrido si... En el caso de la guerra de 1914, ¿qué habría ocurrido si Raymond Poincaré no hubiese sido presidente de la República Francesa, o si el zar Nicolás II no hubiese firmado la orden de movilización unas horas antes de que el emperador de Austria adoptó la misma decisión, si Servia hubiese aceptado el ultimátum austríaco, etc.? El análisis causal, aplicado a una consecución histórica singular, debe pasar por la modificación irreal de uno de sus elementos y tratar de responder al interrogante: ¿qué habría ocurrido si se hubiese dado este elemento, o hubiese sido distinto?

Finalmente, conviene comparar el devenir irreal, construido a partir de la hipótesis de una modificación de uno de los antecedentes, con la evolución real, para poder llegar a la conclusión de que el elemento, modificado por el pensamiento, ha sido una de las causas del carácter del individuo histórico conservado en el punto de partida de la indagación.

Este análisis lógico, expuesto de manera abstracta y simplificada, propone un problema evidente: ¿cómo podemos sa-

ber lo que habría ocurrido si no hubiese sucedido lo que sucedió? A menudo los historiadores profesionales han criticado y aun zaherido este esquema lógico, precisamente porque este procedimiento parece exigir un conocimiento de lo que jamás se sabrá con certidumbre, es decir, un conocimiento de lo irreal.

Max Weber respondía que aunque los historiadores asegurasen que no se formulaban tales preguntas, de hecho no podían proceder de otro modo. No hay una reseña histórica que no implique implícitamente preguntas y respuestas del tipo mencionado. Si no se formulan interrogantes de este orden, sólo resta una reseña pura: en tal fecha, tal persona dijo o hizo tal cosa. Para que pueda existir un análisis causal, es necesario sugerir implícitamente que, faltando determinado acto, el curso de los hechos habría sido distinto; ahora bien, eso es todo lo que esta metodología sugiere.

"No tiene absolutamente nada de "ocioso" formular la pregunta: ¿qué habría podido ocurrir si Bismark no hubiese adoptado la decisión de declarar la guerra? Esta pregunta se relaciona, en efecto, con el punto decisivo para la estructuración histórica de la realidad, a saber: qué significado causal debemos atribuir, en el fondo, a esta decisión individual en el seno de la totalidad de los elementos infinitamente numerosos, que precisamente debían hallarse dispuestos de este modo y no de otro para producir este resultado, y qué lugar ocupa esa decisión en la exposición histórica. Si la historia pretende elevarse por encima de una simple crónica de los acontecimientos y las personalidades, no le queda otro camino que formularse preguntas de este género. Y en la medida en que es una ciencia, siempre procedió de ese modo" (*Essais sur la théorie de la science*, pág. 291).

En un comentario libre acerca de Max Weber, podría agregarse que la tendencia de los historiadores consiste en considerar que el pasado ha sido fatal y al mismo tiempo que el futuro tiene carácter indeterminado. Ahora bien, estas dos proposiciones son contradictorias. El tiempo no es heterogéneo. Nuestro pasado ha sido el futuro de otros hombres. Si el futuro como tal fuese indeterminado, no habría ninguna explicación determinista en la historia. En teoría, la posibilidad de la explicación causal es la misma para el pasado y para el futuro. No es posible conocer con certidumbre el futuro, por las mismas razones que determinan que no se pueda obtener una explicación necesaria cuando se produce a realizar un análisis causal del pasado. El acontecimiento complejo ha sido siempre el resultado simultáneo de elevado nú-

mero de circunstancias. En los momentos cruciales de la historia. un hombre adoptó decisiones. Asimismo, mañana otros hombres adoptarán decisiones. Y estas últimas, influidas por las circunstancias, implican siempre un margen de indeterminación, en el sentido preciso de que otro hombre, en el mismo lugar, habría podido adoptar otra decisión. En cada momento hay tendencias fundamentales, pero que dejan cierto margen de libertad de acción a los hombres. O bien hay factores múltiples que actúan en diferentes sentidos.

El análisis causal histórico tiende a distinguir lo que fueron, en un momento dado, la influencia de las circunstancias generales y la eficacia de tal accidente o de tal persona. Porque los accidentes y los individuos tienen un papel en la historia, porque la dirección del devenir no está determinada de antemano es interesante proceder a un análisis causal del pasado, para establecer las responsabilidades asumidas por ciertos hombres, para reconstruir la vacilación del destino, en el momento en que según se adoptara tal o cual decisión, la historia se orientaba en una dirección o en otra. Esta representación del devenir histórico permitía a Weber conservar el sentido de la grandeza del hombre de acción. Si los hombres sólo pueden ser los cómplices de un destino establecido de antemano, la política es una actividad miserable. Porque el futuro es incierto, y porque algunos hombres pueden forjarlo, la política es una de las actividades nobles de la humanidad.

Así, el análisis causal retrospectivo está vinculado con una concepción del devenir histórico. Esta metodología abstracta está relacionada con una filosofía de la historia. Pero esta filosofía es la de la historia positiva, y se limita a conferir forma a lo que espontáneamente pensamos y vivimos. Ningún hombre de acción actúa diciéndose que, de todos modos, "esto acabará en lo mismo"; ningún hombre de acción cree que, en su lugar, cualquier otro haría lo mismo o que, si éste no hiciese lo mismo, el resultado no sería distinto. Max Weber asigna forma lógica a la experiencia espontánea, y a mi juicio auténtica del hombre histórico, es decir del hombre que viva la historia antes de reconstruirla.

Así, el procedimiento mediante el cual se llega a una causalidad histórica implica, como actividad esencial, la construcción de lo que habría ocurrido si no hubiese existido uno de los antecedentes, o si hubiera sido distinto de lo que fue. En otros términos, la construcción de lo irreal es un medio necesario para comprender cómo ocurrieron en realidad los acontecimientos.

¿Cómo es posible construir un desarrollo irreal? La respues-

ta es que no se necesita reconstruir en detalle lo que habría ocurrido. Basta partir de la realidad histórica como ésta ha sido para demostrar que si tal o cual antecedente singular no hubiese existido, o hubiese tenido una fisonomía distinta, el acontecimiento que deseamos explicar habría tenido también otro carácter.

Quien pretenda que el acontecimiento histórico singular no habría sido distinto. aun en el caso de que tal antecedente particular hubiese tenido una fisonomía diferente, formula una proposición que debe ser demostrada. El papel de las personas o de los accidentes en el origen de los acontecimientos históricos es un dato primero e inmediato. y corresponde a quienes niegan este papel la tarea de demostrar que se trata de una ilusión.

Por otra parte, a veces puede hallarse el medio. por vía de comparación. no de construir el detalle de la evolución irreal, sino de demostrar la probabilidad de otra posible evolución. El propio Max Weber cita el ejemplo de las guerras médicas. Imaginemos que los atenienses han perdido la batalla de Maratón o la batalla de Salamina, y que el Imperio Persa pudo conquistar a Grecia: En el caso de que esta hipótesis fuera real, ¿la evolución de Grecia habría sido sustancialmente distinta de lo que fue? Si podemos demostrar la verosimilitud de la conquista persa de Grecia, algunos elementos importantes de la cultura griega se habrían visto modificados. y habríamos destacado la eficacia causal de una victoria militar. Ahora bien. escribe Max Weber. es posible construir de dos modos esta evolución irreal: podemos observar lo que ha ocurrido en las religiones conquistadas realmente por el Imperio Persa, y por otra analizar el estado de Grecia en el momento de las batallas de Maratón o Salamina. En la Grecia de esta época existían los gérmenes de una cultura o de una religión distintas de las que florecieron en el marco de las ciudades. Comenzaban a desarrollarse las religiones de tipo dionisíaco, próximas a las religiones orientales. Desde luego. por referencia a lo que ha ocurrido en otros lugares es verosímil que una conquista persa hubiese ahogado ese progreso del pensamiento racional, que fue la contribución fundamental de la cultura griega a la obra común de la humanidad. En este sentido, puede afirmarse que la batalla de Maratón. garantía de la independencia de las ciudades griegas, ha sido *una* de las causas necesarias de la cultura racional.

"Nadie expuso mejor que Meyer (cuya metodología explícita Weber analiza) de modo agradable y claro el alcance histórico y universal de las guerras médicas para el desarro-

llo de la cultura occidental. ¿Cuál fue su procedimiento lógico? En esencia, demostró que la batalla de Maratón decidió entre dos posibilidades: por una parte, la de una cultura teocrático-religiosa, cuyos gérmenes hallamos en los misterios y en los oráculos, y que se habría desarrollado bajo la égida del protectorado persa, del cual se sabía que utilizaba por doquier, en la medida de lo posible (por ejemplo con respecto a los judíos) la religión nacional como instrumento de dominio; y por otra, la victoria del espíritu helénico libre, orientado hacia los bienes de este mundo, que nos ha legado valores culturales que aún hoy continúan nutriéndonos. Por lo tanto, esta "batalla" de reducidas dimensiones ha sido la "condición previa" indispensable de la construcción de la flota ática, y también del desarrollo ulterior de la lucha por la libertad, por la salvaguardia de la independencia de la cultura griega y por el impulso que originó la historiografía propia de Occidente, el desarrollo total del drama y toda la vida espiritual singular que se manifestó —si consideramos cuantitativamente las cosas— en este reducido escenario (*Duodezbühne*) de la historia del mundo" (*Essais sur la théorie de la science*, págs. 300-301).

Por consiguiente, parece que en una situación histórica dada basta un acontecimiento. una victoria o una derrota militar, para decidir la evolución de una cultura entera en un sentido o en otro. Esta interpretación tiene el mérito de que devuelve su eficacia a las personas y los acontecimientos, muestra que el curso de la historia no está determinado de antemano, y que los hombres de acción pueden modificar su curso.

Podría aplicarse el mismo género de análisis a una coyuntura histórica distinta. Por ejemplo, ¿qué habría ocurrido en la Francia de Luis Felipe si el duque de Orléans no hubiese muerto en un accidente, y si la oposición dinástica hubiese podido reagruparse alrededor del heredero, que pasaba por ser un hombre liberal? ¿Qué habría ocurrido, si después del primer alzamiento de febrero de 1848, algunos tiros, disparados por accidente sobre los bulevares. no hubieran dado nuevo impulso a la insurrección y si el trono de Luis Felipe se hubiese salvado precisamente entonces?

Demostrar cómo algunos hechos parciales pueden determinar un movimiento de alcance considerable, no significa negar el determinismo global de los hechos económicos o demográficos —en términos abstractos, los hechos masivos— sino restituir a los acontecimientos del pasado la dimensión de incertidumbre o de probabilidad que caracteriza a los acon-

tecimientos según los vivimos o según cualquier hombre de acción los concibe.

Finalmente, el análisis de la causalidad histórica será tanto más riguroso cuanto más disponga el historiador de proposiciones generales que permitan sea construir las evoluciones irreales, sea precisar la probabilidad de cierto acontecimiento en función de tal o cual antecedente.

En el pensamiento de Max Weber hay una estrecha solidaridad entre la causalidad histórica y la causalidad sociológica, y ambas se expresan en términos de probabilidad. Una fórmula de causalidad histórica sería, por ejemplo, la que propusiera que en función de la situación global de Francia en 1848 era probable una revolución, lo que significa que muchos accidentes de todos los tipos bastaban para provocarla. Asimismo, afirmar que la guerra era probable en 1914 significa que, dadas las características del sistema político europeo en el momento dado, muchos accidentes distintos bastaban para provocar la explosión. Así, hay causalidad adecuada entre una situación y un acontecimiento cuando concebimos que esta situación hacía si no inevitable, por lo menos muy probable el acontecimiento que tratamos de explicar. Por otra parte, el grado de probabilidad de esta relación varía de acuerdo con las circunstancias.

De modo más general, todo el pensamiento causal de Max Weber se expresa en términos de probabilidad. El ejemplo de la relación entre cierto régimen económico y la organización del poder político es típico. Muchos autores liberales escribieron que la planificación económica hacía imposible la existencia de un régimen democrático, y por su parte los marxistas afirman que un régimen de propiedad privada de los instrumentos de producción determina la inevitabilidad del poder político de la minoría propietaria de dichos instrumentos. Todas estas proposiciones acerca de la determinación de un elemento de la sociedad por otro, de acuerdo con Max Weber deben expresarse en términos de probabilidad. Un régimen económico de planificación total a lo sumo hace más probable cierto tipo de organización política. Si nos damos mediante el pensamiento cierto régimen económico, la organización del poder político está situada dentro de un margen que es posible delimitar más o menos claramente.

Por lo tanto, no hay determinación unilateral del conjunto de la sociedad por un elemento, sea éste económico, político o religioso. Max Weber concibe las relaciones causales de la sociología como relaciones parciales y probables. Estas relaciones son parciales en el sentido de que un fragmento dado

de la realidad determina que otro fragmento de la misma sea probable o improbable. Por ejemplo, un poder político absolutista favorece la intervención estatal en el funcionamiento de la economía. Pero podemos igualmente concebir y establecer relaciones de sentido contrario —es decir, a partir de un dato económico, por ejemplo la planificación, la propiedad privada o la propiedad pública— e indicar en qué medida este elemento de la economía favorece o perjudica este modo de pensamiento o aquel modo de organizar el poder. Las relaciones causales son parciales y no globales, indican un carácter de probabilidad y no de determinación necesaria.

Esta teoría de la causalidad, parcial y analítica, es y quiere ser una refutación de la interpretación vulgar del materialismo histórico. Excluye la posibilidad de que se considere a un elemento de la realidad como determinante de los restantes aspectos de la misma, sin sufrir a su vez la influencia de estos últimos.

Este rechazo de la determinación del conjunto de la sociedad con un solo elemento, excluye también la posibilidad de determinar el conjunto de la sociedad futura a partir de tal o cual característica de la sociedad actual. Analítica y parcial, la filosofía de Weber rehúsa anticipar en detalle el carácter de la sociedad capitalista del futuro, o de la sociedad poscapitalista. No se trata de que a juicio de Max Weber sea imposible anticipar ciertos caracteres de la sociedad del futuro. Estaba convencido de que el proceso de racionalización y de burocratización se desarrollaría inexorablemente. Pero esta evolución no permitirá determinar la naturaleza exacta de los regímenes políticos, ni el modo de vivir, de pensar y de creer de los hombres de mañana.

En otras palabras, no es posible determinar precisamente lo que más nos interesa. Una sociedad racionalizada y burocratizada puede ser, como habría afirmado Tocqueville, despótica o liberal. Y como habría dicho Max Weber, puede estar formada exclusivamente por hombres sin alma, o por el contrario dejar lugar a la autenticidad de los sentimientos religiosos y aun permitir que los hombres, aunque sólo se trate de una minoría, vivan humanamente.

Esta es la interpretación general que Max Weber ofrece de la causalidad y de las relaciones entre la causalidad histórica y la causalidad sociológica. Esta teoría representa una síntesis de las dos versiones de la originalidad de las ciencias humanas que profesaban los filósofos alemanes de su época. Unos creían que esta originalidad tenía que ver con el interés que despierta en nosotros, el ámbito de estas cien-

cias, lo histórico, el devenir singular, lo que jamás se repetirá. De ello resultaba una teoría de acuerdo con la cual las ciencias de la realidad humana son ante todo ciencias históricas. Otros destacaban los caracteres originales del contenido humano, y creían que las ciencias humanas eran originales en la medida en que aprehenden la inteligibilidad inmanente de la conducta humana.

Max Weber incorpora simultáneamente los dos elementos, pero se niega a creer que las ciencias que tienen como objeto la realidad humana sean históricas de modo exclusivo, o siquiera de manera principal. Es verdad que las ciencias de la realidad humana se interesan más en lo singular, en el devenir único que las ciencias de la naturaleza. Pero no es verdad que descuiden las proposiciones generales. Aunque sólo intenten comprender lo singular, las ciencias de la realidad humana son ciencias sólo en la medida en que pueden establecer proposiciones generales. Por consiguiente, hay una relación íntima entre el análisis de los acontecimientos y la afirmación de proposiciones generales. La historia y la sociología señalan dos direcciones de la curiosidad, no dos disciplinas que deben ignorarse mutuamente. La comprensión histórica exige la utilización de proposiciones generales, y es posible demostrar estas últimas sólo a partir de análisis y de comparaciones históricas.

Esta solidaridad de la historia y de la sociología se manifiesta muy claramente en la concepción del tipo ideal, que es, hasta cierto punto, el centro de la doctrina epistemológica de Max Weber.

El concepto de tipo ideal se sitúa en el punto de culminación de varias de las tendencias del pensamiento de Weber. El tipo ideal está vinculado con la idea de comprensión, pues todo tipo ideal es una organización de relaciones inteligibles, propias de un conjunto histórico o de una realización de acontecimientos. Por otra parte, el tipo ideal está vinculado con lo que es característico de la sociedad y de la ciencia moderna, a saber, el proceso de racionalización. La construcción de tipos ideales es una expresión del esfuerzo de todas las disciplinas científicas para conferir inteligibilidad a la materia, deduciendo de la misma la racionalidad interna, y quizás aún construyendo esta racionalidad a partir de una materia a medias informe. Finalmente, el tipo ideal se relaciona también con la concepción analítica y parcial de la causalidad. En efecto, el tipo ideal permite aprehender individuos históricos o conjuntos históricos. Pero

el tipo ideal es una aprehensión parcial de un conjunto global. Mantiene el carácter parcial de toda relación causal, aun en aquellos casos en que, aparentemente, abarca a una sociedad entera.

La dificultad de la teoría de Weber acerca del tipo ideal consiste en que se utiliza simultáneamente este concepto para designar a todos los conceptos de las ciencias de la cultura, y para precisar determinadas especies de conceptos. Por consiguiente, creo que es más claro, aunque la distinción no aparece explícitamente en la obra de Max Weber, distinguir la tendencia ideal-típica de todos los conceptos de las ciencias de la cultura, y las especies definidas de tipo ideales que él reconoce por lo menos implícitamente.

Cuando me refiero a la tendencia ideal-típica de todos los conceptos utilizados por las ciencias de la cultura, quiero decir que los conceptos más característicos de las ciencias de la cultura —trátese de la religión, el dominio, el profetismo o la burocracia— implican un elemento de estilización o de racionalización. A riesgo de desagradar, diré de buena gana que el oficio de los sociólogos es conferir a la materia social o histórica más inteligibilidad que la que tuvo en la experiencia de los que la vivieron. Toda la sociología es una reconstrucción que tiende a la inteligibilidad de existencias humanas que son confusas y oscuras como todas las existencias humanas. El capitalismo nunca es tan claro como en los conceptos de los sociólogos, y sería errado reprochárselo. La tarea de los sociólogos es hacer inteligible hasta el límite mismo lo que no lo ha sido, revelar el sentido de lo que fue vivido sin que aquél llegase a ser consciente para los que viven.

Los tipos ideales se expresan mediante definiciones que no se ajustan al modelo de la lógica aristotélica. Un concepto histórico no conserva los caracteres que presentan todos los individuos incluidos en la extensión del concepto, y menos aun los caracteres medios de los individuos considerados; apunta a lo típico, lo esencial. Cuando se afirma que los franceses son indisciplinados e inteligentes, no se pretende decir que todos son indisciplinados e inteligentes, lo que es improbable. Se quiere reconstruir un individuo histórico, el francés, deduciendo ciertos caracteres que parecen típicos y definen la originalidad del individuo. O también cuando cierto filósofo escribe que los hombres son prometeicos, que definen su futuro cobrando conciencia del pasado, y que la existencia humana es compromiso, no pretende afirmar que todos los hombres piensan su existencia apelando a una re-

flexión simultánea acerca de lo que ha sido y lo que será. Sugiere que el hombre es realmente hombre cuando se eleva a esta altura de reflexión y de decisión. Trátese de la burocracia o del capitalismo, del régimen democrático o de una nación particular, por ejemplo Alemania, no se definirá el concepto por los caracteres comunes a todos los individuos ni por los caracteres medios. Será una reconstrucción estilizada, el aislamiento de los rasgos típicos.[12]

[12] "Se obtiene un idealtipo acentuando unilateralmente uno o varios puntos de vista, y encadenando una multitud de fenómenos dados aisladamente, difusos y discretos, que aparecen a veces en gran número, otras en reducido número, y en ciertos lugares no existen, ordenados de acuerdo con los puntos de vista precedentes elegidos unilateralmente, para formar un cuadro de pensamiento homogeneo *(einheitlich)*. En ninguna parte se hallará empíricamente un cuadro semejante en su pureza conceptual: es una utopia. La tarea del trabajo histórico será determinar en cada caso particular de qué modo la realidad se aproxima o se aleja de este cuadro ideal, en qué medida es necesario por ejemplo atribuir, en el sentido conceptual, la cualidad de "economia urbana" a las condiciones económicas de determinada ciudad. Aplicado con prudencia, este concepto presta el servicio especifico que se espera de él en beneficio de la investigación y la claridad (*Essais sur la théorie de la science,* pág. 181).

"El idealtipo es un cuadro de pensamiento, no es la realidad histórica y sobre todo la realidad «auténtica», y menos aún sirve como esquema para ordenar la realidad a título de ejemplar. No tiene más significado que el de concepto límite *(Grenzbegriff)* puramente ideal, mediante el cual se mide *(messen)* la realidad para aclarar el contenido empirico de algunos de sus elementos importantes, y con el cual se la compara. Estos conceptos son imágenes *(Gebilde)* en las que construimos relaciones, utilizando la categoría de posibilidad objetiva, relaciones que nuestra imaginación, formada y orientada según la realidad, juzga adecuadas.

"En esta función, el idealtipo es sobre todo un ensayo para aprehender las individualidades históricas o sus diferentes elementos en conceptos genéticos. Tenemos por ejemplo las ideas de «Iglesia» y de «secta». Estas ideas se prestan al análisis por la via de la clasificación pura en un complejo de características, de modo que no sólo la frontera entre los dos conceptos, sino también el contenido de los mismos mantendrán siempre un carácter indefinido. Por el contrario, si me propongo aprehender genéticamente el concepto de «secta», es decir, si lo concibo relativo a ciertos significados importantes para la cultura que el «espíritu de secta» ha manifestado en la civilización moderna, ciertas características precisas de uno de

La tendencia ideal-típica está vinculada con la filosofía general de Max Weber, e implica la relación con los valores y la comprensión. Comprender al hombre histórico como prometeico, es comprenderlo en relación con lo que nos parece decisivo, es decir, su vocación misma. Para que sea posible denominar prometeico al hombre histórico, es necesario suponer que se interroga acerca de sí mismo, de sus valores y de su vocación. La tendencia ideal-típica es inseparable del carácter comprensible de la conducta y la existencia humana, al mismo tiempo que de la actividad inicial de las ciencias de la cultura, la relación con los valores.[13]

---

estos conceptos o del otro llegarán a ser esenciales, porque implican una relación causal adecuada respecto de su acción significativa" (*Ibíd.*, págs. 185-186).

[13] La construcción de los tipos ideales en relación con los valores es lo abstracto distinto de los juicios de valor. Pero en el trabajo concreto del sabio el deslizamiento es frecuente.

"Todos los informes cuyo tema es la 'esencia' del cristianismo son idealtipos que tienen necesaria y constantemente sólo una validez relativa y problemática, si reclaman la cualidad de un informe histórico del dato empírico; en cambio, tienen un gran valor heurístico para la investigación y un gran valor sistemático para el informe si se los utiliza simplemente como medios conceptuales para comparar y medir con ellos la realidad. En esta función son indispensables.

"Pero todavía hay otro elemento ligado, en regla general, a esta suerte de presentaciones idealtípicas, que complica un poco más su significación. Ellas, en general, se proponen ser (también pueden ser inconscientemente) no sólo idealtipos en el sentido lógico sino también en el sentido práctico, es decir tipos ejemplares (*vorbildliche Typen*), los cuales —en nuestro ejemplo— contienen lo que desde el punto de vista del sabio el cristianismo debe ser (*sein soll*), es decir, lo que a su juicio es 'esencial' en esa religión por el hecho que ella representa un valor permanente. Si eso es así conscientemente o, más a menudo, inconscientemente, esas descripciones contienen, entonces, los ideales con los cuales el sabio relaciona el cristianismo al evaluarlo (*wertend*); es decir, los medios y los fines desde los cuales el sabio orienta su propia 'idea' del cristianismo. Naturalmente, esas ideas pueden ser totalmente diferentes, y sin duda lo serán siempre, de los valores a los cuales los contemporáneos de la época estudiada, por ejemplo los primeros cristianos, relacionaban por su parte con el cristianismo. En ese caso, las 'ideas' evidentemente no son sino auxiliares puramente lógicos y no más que conceptos con los cuales se mide la realidad por comparación, pero son los ideales a partir de los cuales se juzga la realidad al evaluársela. De ninguna manera, entonces, se trata de un procedimiento

Simplificando podemos afirmar que Max Weber denomina tipos ideales a tres clases de conceptos:

Una primera especie es la de los tipos ideales de individuos históricos, por ejemplo el capitalismo o la ciudad de Occidente. En este caso, el tipo ideal es la reconstrucción inteligible de una realidad histórica global y singular: global, porque se designa con el nombre de capitalismo al conjunto de un régimen económico, y singular porque según Weber el

---

teórico para relacionar lo empírico con los valores (*Beziehung auf Werte*), sino propiamente juicios de valor (*Werturteile*) que se aceptan en el concepto del cristianismo. Ya que el idealtipo reivindica en ese caso una validez empírica, se interna en la región de la interpretación evaluativa del cristianismo; deja el dominio de la ciencia empírica, se encuentra en presencia de una profesión de fe personal y no es más una construcción conceptual propiamente idealtípica.

"Por notable que sea esa distinción en cuanto a principios, se comprueba que la confusión entre esas dos significaciones fundamentalmente diferentes de la noción de 'idea' invade con frecuencia la conducta de la labor histórica. Acecha muy particularmente al historiador en cuanto él expone su propia 'interpretación' de una personalidad o de una época. En oposición a los contrastes éticos estables que Schlosser utilizaba con el espíritu del racionalismo, el historiador moderno de espíritu relativista que se propone por una parte 'comprender en ella misma' a la época de la cual se ocupa, y que por otra parte contiene un juicio, prueba que es necesario tomar 'de la propia materia' de su estudio los contrastes de los juicios, lo que quiere decir que él deja surgir la 'idea' en el sentido de 'idealtipo'. Además, el atractivo estético de ese proceder lo empuja sin cesar a traspasar la línea que separa los dos órdenes; de allí esa semimesura que por una parte no puede privarse de contener juicios de valor y por otra parte se conduce para no asumir la responsabilidad de esos juicios. A eso él puede oponer el deber elemental del control científico de sí mismo el cual también es el único medio de preservarnos de las confesiones que nos invitan a hacer una distinción estricta entre la relación que compara la realidad con los idealtipos en el sentido lógico y la apreciación valorizadora de esa realidad sobre la base de las ideas. El idealtipo, tal como lo entendemos, es, lo repito, cualquier cosa totalmente independiente de la apreciación evaluativa; no tiene nada de común con otra 'perfección' [su relación es] puramente lógica. Existen idealtipos de burdeles tanto como de religiones, en lo que concierne a los primeros los hay que, desde el punto de vista de la ética policial contemporánea, podrían parecer como técnicamente 'oportunos' al contrario de otros que no lo serían de ninguna manera." (*Essais sur la théorie de la science*, págs. 191-194).

[illegible]pliamos al considerar en qué difiere [illegible], solo se ha realizado plenamente en las sociedades occidentales modernas. El tipo ideal de un individuo histórico continúa siendo una reconstrucción parcial: el sociólogo elige en el conjunto histórico cierto número de rasgos para constituir un todo inteligible. La reconstrucción es una entre otras posibles, y no toda la realidad se incorpora a la imagen mental del sociólogo.

Una segunda especie es la de los tipos ideales que designan elementos abstractos de la realidad histórica, hallados en elevado número de circunstancias. Cuando se combinan, estos conceptos permiten caracterizar y comprender los conjuntos históricos reales.

La oposición entre estas dos especies de tipos ideales se delineará claramente si se toma como ejemplo de la primera especie el capitalismo y como ejemplo de la segunda, la burocracia. En el primer caso, se designa un conjunto histórico, real y singular. En el segundo, se define un aspecto de las instituciones políticas que no engloba a un régimen entero, y que reaparece muchas veces, en diferentes momentos históricos.

Estos tipos ideales de los elementos característicos de la sociedad se sitúan en diferentes niveles de abstracción. En un nivel inferior, aparecen conceptos como los de burocracia o feudalismo. En un nivel más elevado de abstracción, figuran los tres tipos de dominio (racional, tradicional y carismático). Se define cada uno de estos tres tipos por la motivación de la obediencia o por la naturaleza de la legitimidad a la que el jefe aspira. El dominio racional se justifica mediante las leyes y los reglamentos; el dominio tradicional por la referencia al pasado y a la costumbre; el dominio carismático por la virtud excepcional, casi mágica, que posee el jefe y que le atribuyen los que lo siguen y se consagran a él. Los tres tipos de dominio son ejemplos de conceptos a los que podríamos denominar "atómicos". Se los utiliza como elementos gracias a los cuales se reconstruyen y comprenden los regímenes políticos concretos. La mayoría de estos últimos combinan elementos que corresponden a estos tres tipos de dominio. Repitamos una vez más que, precisamente porque la verdad es confusa, tenemos que abordarla con ideas claras; porque los tipos se mezclan en la realidad, es necesario definirlos rigurosamente; porque no existe un régimen que sea puramente carismático o tradicional, en nuestro espíritu es necesario separar rigurosamente estos dos tipos. La reconstrucción de los tipos ideales es, no el fin de la investigación

científica, sino un medio. Utilizando conceptos rigurosamente definidos, medimos la distancia entre nuestros conceptos y la realidad, y combinando conceptos múltiples aprehendemos una realidad compleja. Finalmente, en un último nivel de abstracción, hallamos los tipos de acto: el acto racional con respecto a los fines, el acto racional con respecto a los valores. el acto tradicional, y el acto afectivo.

Finalmente, la tercera especie de tipos ideales está constituida por las reconstrucciones racionalizantes de formas de conducta de un carácter particular. De acuerdo con Max Weber, el conjunto de las proposiciones de la teoría económica no es más que la reconstrucción ideal-típica del modo en que los sujetos se conducirían si fueran sujetos económicos puros. La teoría económica piensa rigurosamente la conducta económica conforme a su esencia y definida de manera precisa.[14]

[14] "La teoría abstracta de la economía nos ofrece un ejemplo de estas clases de síntesis a las que denominamos habitualmente «ideas» *(Ideen)* de los fenómenos históricos. En efecto, nos presenta un cuadro ideal *(Idealbild)* de los acontecimientos que ocurren en el mercado de bienes, en el caso de una sociedad organizada de acuerdo con el principio del cambio, de la libre competencia y de una actividad rigurosamente racional. Este cuadro de pensamiento *(Gedankenbild)* reúne relaciones y acontecimientos dados de la vida histórica en un cosmos que no contradice las relaciones pensadas. Por su contenido, esta construcción tiene el carácter de una utopía que se obtiene acentuando mediante el pensamiento *(gedankliche Steigerung)* elementos determinados de la realidad. Su relación con los hechos dados empíricamente consiste simplemente en esto: allí donde se comprueba o sospecha que ciertas relaciones, del género de las que son expuestas abstractamente en la construcción precitada, en el caso dado de los acontecimientos que dependen del «mercado», han desarrollado en un grado cualquiera cierta acción en la realidad, podemos representarnos pragmáticamente de modo intuitivo y comprensible la naturaleza particular de estas relaciones según un idealtipo *(Idealtipus)*. Esta posibilidad puede ser preciosa, y aun indispensable, para la investigación tanto como para la exposición de los hechos. Con respecto a la investigación, el concepto idealtípico se propone constituir el juicio de imputación: el mismo no es una «hipótesis», y por el contrario procura orientar la elaboración de las hipótesis. Por otra parte, no es una exposición de lo real, y por el contrario se propone aportar a la exposición medios de expresión unívocos. Por lo tanto, es la «idea» de la organización moderna, históricamente dada, de la sociedad en una economía de intercambio, y esta idea se deja desarrollar por nosotros exactamente de acuerdo con los mismos principios lógicos que sirvieron, por ejemplo, para cons-

Así, las ciencias de la cultura son al mismo tiempo comprensivas y causales. De acuerdo con los casos, la relación de causalidad es histórica o sociológica. El historiador trata de sopesar la eficacia causal de los distintos antecedentes en una coyuntura única, y el sociólogo procura establecer relaciones de consecución que se repiten o que pueden repetirse. El instrumento principal de la comprensión es el tipo ideal en sus diferentes variedades, cuyo rasgo común es la tendencia a la racionalización, o aun a la aprehensión de la lógica, explícita o implícita, de un tipo de conducta o de un fenómeno histórico singular. En todos los casos, el tipo ideal es un medio y no un fin, pues el objetivo de las ciencias de cultura es siempre comprender los sentidos subjetivos, es decir, en último análisis, el significado que los hombres han atribuido a su existencia.

Esta idea de que la ciencia de la cultura se orienta hacia la aprehensión de los sentidos subjetivos de las formas de conducta de ningún modo es evidente. Muchos sociólogos modernos la abandonan, y creen que el objeto científico auténtico es la lógica inconsciente de las sociedades o de las existencias. En el caso de Weber, el objetivo es comprender la existencia vivida. Y es probable que esta orientación de la curiosidad científica se vincule con la relación que se establece tanto en el pensamiento de Max Weber como en su teoría epistemológica entre el conocimiento y la acción.

Uno de los temas fundamentales del pensamiento de Weber es la oposición ya analizada entre el juicio de valor y la relación con los valores. La existencia histórica es en esencia creación y afirmación de valores. La ciencia de la cultura es comprensión de esta existencia y su actividad es la relación entre los valores. La vida humana está hecha de una serie de decisiones mediante las cuales los hombres edifican un sistema de valores. La ciencia de la cultura es la reconstrucción y la comprensión de los actos humanos de elección mediante los cuales se ha edificado un universo de valores.

truir la idea de «economía urbana» en la Edad Media, bajo la forma de un concepto genético *(genetischer Begriff)*. En este último caso, se elabora el concepto de «economía urbana», no estableciendo una media de los principios económicos que han existido efectivamente en la totalidad de las ciudades examinadas, sino justamente construyendo un idealtipo" (*Essais sur la théorie de la science,* págs. 178-181).

La filosofía de los valores está en relación estrecha con la teoría del acto. Max Weber pertenece al grupo de sociólogos que son "frustrados de la política", y cuyos impulsos insatisfechos hacia la acción representan uno de los móviles del esfuerzo científico.

La filosofía de los valores de Max Weber se origina en la filosofía neokantiana, según fue explicada en su tiempo en las universidades del sudoeste de Alemania. Esta filosofía propone en el punto de partida la distinción radical entre los hechos y los valores.

Los valores no están dados ni en lo sensible ni en lo trascendente. Son creados por decisiones humanas cuya naturaleza difiere de la que es propia de las actividades mediante las cuales el espíritu aprehende lo real y elabora la verdad. Es posible, y ciertos filósofos neokantianos lo han afirmado, que la verdad misma sea un valor. Pero en Max Weber hay una diferencia fundamental entre el orden de la ciencia y el orden de los valores. La esencia del primero es la sumisión de la conciencia a los hechos y a las pruebas, y la esencia del segundo, la libre decisión y la libre afirmación. Nadie puede ser obligado mediante una demostración a reconocer un valor al que no adhiere. [15]

En este punto, no carece de interés desarrollar la comparación con Durkheim y Pareto. Durkheim pensaba hallar en lo que denominaba la sociedad tanto el objeto sacro por excelencia como el sujeto creador de valores. Pareto proponía en principio que sólo podía atribuirse carácter lógico a la relación entre los medios y los fines, y que por consiguiente toda determinación de los fines era como tal no lógica. Por lo tanto, buscaba en los estados de espíritu, los sentimientos o los residuos, las fuerzas que realizan la afirmación de los fines, o aun podemos decir, en otro lenguaje, la determinación de los valores; pero esta determinación se interesaba únicamente en sus características constantes. Entendía que

[15] "El destino de una época de cultura que ha gustado del árbol del conocimiento es saber que no podemos leer el sentido del devenir mundial en el resultado, por perfecto que sea, de la exploración que realizamos de él, y que por el contrario debemos ser capaces de crearlo nosotros mismos, que las «concepciones del mundo» jamás pueden ser producto de un progreso del saber empírico y que, por consiguiente, los ideales supremos que actúan más enérgicamente sobre nosotros se actualizan constantemente en la lucha con otros ideales, que son tan sagrados para otros como los nuestros lo son para nosotros" (*Essais sur la théorie de la science*, pág. 130).

todas las sociedades están trabajadas por contradicciones fundamentales, contradicciones entre el lugar ocupado por cada uno y sus méritos, contradicción entre el egoísmo de los individuos y las necesidades de consagración o de sacrificio a la colectividad. Por lo tanto, deseaba ante todo establecer una clasificación de los residuos que tuviese valor permanente, es decir, construir el equivalente de una teoría de la naturaleza humana, a la cual se remontaba a partir de la diversidad infinita de los fenómenos históricos.

Ninguna de estas fórmulas responde al pensamiento de Weber. Este último habría respondido a Durkheim que las sociedades son efectivamente el medio en que se crean los valores, pero que no por ello las sociedades reales dejan de estar constituidas por hombres —es decir, por nosotros mismos y los demás— y que por consiguiente no adoramos ni debemos adorar a la sociedad concreta como tal. Si es verdad que cada sociedad nos sugiere o nos impone un sistema de valores, ello no demuestra que el sistema en que vivimos vale más que el de nuestros enemigos, o que el sistema que nosotros mismos queremos edificar. La creación de valores es un proceso social, pero también histórico. En el seno de cada sociedad, estallan conflictos entre los grupos, los partidos y los individuos. El universo de valores al que finalmente adhiere cada uno de nosotros es una creación al mismo tiempo colectiva e individual. Resulta de la respuesta de nuestra conciencia a un medio o a una situación. Por lo tanto, no hay razón para transfigurar el sistema social existente, y reconocerle un valor superior al que tiene nuestra propia elección. Este último es quizás el creador del futuro, y es posible que el sistema que hemos recibido represente la herencia del pasado.

Weber habría respondido a Pareto que las clases de residuos responden quizás a tendencias permanentes de la naturaleza humana, pero que si se atiene a una clasificación de los residuos, el sociólogo ignora o descuida lo que es más interesante en el curso de la historia. Sin duda, todas las teodiceas, todas las filosofías son no lógicas, o implican infracciones a las reglas de la lógica y a la enseñanza de los hechos; pero el historiador quiere comprender los significados que los hombres han atribuido a su propia existencia, el modo en que se adaptaron al mal, la combinación que elaboraron entre el egoísmo y la abnegación. Todos estos sistemas de significados o de valores tienen un carácter histórico, son múltiples, diversos, interesantes por y en su singularidad. En otros términos, Pareto busca lo constante, mientras que Max

Weber quiere aprehender los sistemas sociales e intelectuales en sus rasgos singulares. Le apasiona determinar el lugar de la religión en una sociedad dada, la jerarquía de los valores adoptada por una época o una comunidad. El objeto predominante de la curiosidad de Weber está representado por los sistemas no lógicos, como habría dicho Pareto, de interpretación del mundo y de la sociedad.

Este mundo de los valores, mundo de la acción pasada y objeto de la ciencia actual, a mi juicio fue tratado por Max Weber de dos modos, y estas dos formas de tratamiento desembocan en resultados concordantes. Por una parte, como filósofo de la política, ha procurado elaborar lo que yo denominaría las antinomias de la acción. Por otra parte, como sociólogo, ha querido pensar las diferentes actitudes religiosas y la influencia que ellas ejercen sobre la conducta de los hombres, y particularmente sobre su conducta económica.

De acuerdo con Max Weber, la antinomia fundamental de la acción es la que se delinea entre la *moral de la responsabilidad* y la *moral de la convicción*; por una parte Maquiavelo, por otra Kant. La ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) es la que el hombre de acción no puede dejar de adoptar. Impone ubicarse en una situación, considerar las consecuencias de las decisiones posibles, y tratar de introducir en la trama de los acontecimientos un acto que culminará en ciertos resultados o determinará ciertas consecuencias que deseamos. La ética de la responsabilidad interpreta la acción en términos de medio-fines. Si es necesario convencer a los oficiales de un ejército de que deben adoptar una política que no les agrada, se la explicará en un lenguaje que ellos no comprendan, o con fórmulas que toleran una interpretación rigurosamente contraria a la intención real del actor o al fin perseguido. Quizás en un momento dado resulte de todo ello cierta tensión entre el hombre de acción y los ejecutores; quizás éstos experimenten la sensación de que fueron engañados, pero si tal fuese el único medio de alcanzar el fin perseguido, ¿se tiene derecho de condenar a quien ha engañado por el bien del Estado? Max Weber gustaba tomar como símbolo de la ética de la responsabilidad al ciudadano de Florencia que, según decía Maquiavelo, prefirió la grandeza de la ciudad antes que la salvación de su alma. El hombre de Estado acepta utilizar medios reprobados por la ética vulgar para realizar un objetivo *supraindividual* que es el bien de la colectividad. Max Weber no elogia al maquiavélico, y una ética de la responsabilidad no siempre es maquiavélica

en el sentido vulgar del término. La ética de la responsabilidad es simplemente la que se preocupa de la eficacia y por lo tanto se define por la elección de medios adaptados al fin que se desea alcanzar. Max Weber agregaba que nadie llega a las últimas consecuencias de la moral de la responsabilidad, en el sentido en que ésta representaría la aceptación de cualquier medio, siempre que en último análisis fuese eficaz. Citaba a Maquiavelo y el sacrificio de la salvación del alma en beneficio de la grandeza de la ciudad, pero también citaba a Lutero y su famosa fórmula ante la Dieta de Worms: *Hier stehe ich; ich kann nicht anders; Gott helfe mir, Amen* ("Aquí me detengo, no puedo proceder de otro modo; Dios me ayude"). La moral de la acción implica dos términos extremos, el pecado para salvar a la ciudad y, en las circunstancias extremas, la afirmación incondicional de una voluntad, sean cuales fueren las consecuencias.

Agreguemos que la moral de la responsabilidad no se basta a sí misma, en la medida en que se define por la investigación de los medios adoptados al fin, y en que estos fines permanecen en estado de indeterminación. Aquí aparece lo que algunos, por ejemplo Leo Strauss, han denominado el nihilismo de Weber. Este último no creía que fuera posible concertar un acuerdo entre los hombres y las sociedades acerca de los fines perseguidos. Tenía una concepción voluntarista de los valores creados por los hombres, negaba la existencia de una jerarquía universal de los fines y, lo que es más, creía que cada uno de nosotros está obligado a elegir entre valores en último análisis incompatibles unos con otros. En el campo de la acción, se imponen decisiones que implican ciertos sacrificios.

Los diferentes valores a los que podemos aspirar están encarnados en colectividades humanas que, por eso mismo, se encuentran espontáneamente en conflicto unas con otras. Max Weber continuaba la tradición de Hobbes, la del estado de naturaleza entre las sociedades políticas. Los grandes Estados son Estados de poder comprometidos en una permanente competencia. Cada uno de estos Estados es vehículo de cierta cultura; estas culturas se alzan unas frente a otras, y cada una aspira a la superioridad, sin que de ningún modo sea posible zanjar la querella.

En el seno de una colectividad, ninguna medida política deja de implicar ventajas para una clase y sacrificios para otra. Por eso mismo las decisiones políticas, que pueden y deben ser aclaradas por la reflexión científica, en último análisis estarán siempre dictadas por juicios de valor que no

admiten demostración. Nadie puede establecer con certeza la medida en que tal individuo o tal grupo debe ser sacrificado al bien de este grupo o al bien de la colectividad toda. El bien de la colectividad global sólo puede ser definido para un grupo dado. En otros términos, en opinión de Max Weber la idea católica del bien común de la ciudad no es válida, o no admite una determinación rigurosa.

Pero hay más. Para Max Weber la teoría de la justicia implica una antinomia fundamental. Los hombres están dotados desigualmente desde el punto de vista físico, intelectual y moral. Hay una lotería genética en el punto de partida de la existencia humana: los genes que cada uno de nosotros ha recibido son resultado, en el sentido propio del término, de un cálculo de probabilidades. Como la desigualdad es el fenómeno natural y primero, puede tenderse, sea a borrar mediante el esfuerzo social la desigualdad natural, o por el contrario a retribuir a cada uno en función de sus cualidades. Con razón o sin ella, Max Weber afirmaba que entre la proporcionalidad de las condiciones basadas en las desigualdades naturales y el esfuerzo para compensar estas desigualdades, no hay una decisión impuesta por la ciencia. Cada cual elige por sí su Dios o su demonio.

Finalmente, los dioses del Olimpo —para hablar como Max Weber— naturalmente chocan entre sí. Sabemos hoy que una cosa puede ser bella, no "a pesar de que", sino "porque" no es moral. No sólo los valores pueden ser históricamente compatibles, en el sentido de que una misma sociedad no puede realizar simultáneamente los valores del poder militar, la justicia social y la cultura, sino que aun la realización de ciertos valores estéticos puede ser contraria a la realización de ciertos valores morales. La realización de estos últimos puede oponerse a la realización de ciertos valores políticos.

El problema de la elección de los valores no se introduce en la ética de la convicción (*Gesinnungsethik*). La moral de la convicción incita a cada uno de nosotros a actuar de acuerdo con sus sentimientos, sin referencia explícita o implícita a las consecuencias. Max Weber ofrece dos ejemplos, el caso del pacifista absoluto y el del sindicalista revolucionario.

El pacifista absoluto rehúsa incondicionalmente usar las armas o matar a un semejante. Si imagina que con este rechazo impide las guerras, es ingenuo, e ineficaz en el plano de la moral de la responsabilidad. Pero si no tiene otro fin que actuar de acuerdo con su conciencia, si el rechazo mismo es el objeto de su conducta, su actitud es sublime o absurda —poco importa— pero irrefutable. Quienquiera afirme: antes la

prisión o la muerte que matar a mi semejante, actúa de acuerdo con la ética de la convicción. Puede criticársele, pero no demostrar que se engaña, pues el autor no invoca a otro juez que su conciencia, y la conciencia de cada uno es irrefutable en la medida en que no alienta la ilusión de transformar el mundo y no ambiciona otra satisfacción que la fidelidad misma. En el plano de la responsabilidad, puede ser que los pacifistas no eliminen la violencia y que sólo contribuyan a la derrota de su patria. Pero estas objeciones no conmueven al moralista de la convicción. Asimismo, el sindicalista revolucionario que ha dicho "no" a la sociedad. indiferente a las consecuencias inmediatas o lejanas de su rechazo, en la medida en que se comprende exactamente a sí mismo, escapa a las críticas científicas o políticas de quien se sitúa en el plano de los hechos.

"Perderá su tiempo quien se dedique a explicar, del modo más persuasivo posible, a un sindicalista convencido de la verdad de la ética de la convicción. que su acto no tendrá otro resultado que aumentar las posibilidades de la reacción, retrasar la acción de su clase y esclavizarla aún más; no le creerá. Cuando las consecuencias de un acto realizado por pura convicción son embarazosas. el partidario de esta ética no atribuirá la responsabilidad al agente. sino al mundo, a la teoría de los hombres o aun a la voluntad de Dios que los ha creado así" (*Le Savant et le politique*, pág. 87).

Habría mucho que decir acerca de esta antinomia fundamental. Evidentemente, no hay moral de la responsabilidad que no esté inspirada en convicciones. pues en último análisis la moral de la responsabilidad es búsqueda de eficacia. y puede ponerse en tela de juicio el objetivo de esta búsqueda.

Es igualmente claro que la moral de la convicción no puede ser la moral del Estado. Aun puede afirmarse que. en el sentido extremo del término. la moral de la convicción no puede ser la del hombre que entra. aunque sea en mínima medida, en el juego político, aun si apela a la intermediación de la palabra o de la pluma. Nadie dice o escribe lo que fuere, indiferente a las consecuencias de sus manifestaciones o sus actos, movido únicamente por la preocupación de obedecer a su conciencia. La moral de la convicción exclusiva no es más que un tipo ideal, al que nadie debe aproximarse demasiado si desea permanecer dentro de los límites de la conducta razonable.

Pese a todo. creo que hay una idea profunda en la antinomia que Weber establece entre la convicción y la responsabilidad. En la acción. sobre todo en la de carácter polí-

tico, estamos divididos entre dos actitudes, y quizás aun debiéramos decir divididos entre el deseo de dos actitudes. Una, a la que denominaré instrumental, procura producir resultados conformes a nuestros objetivos, y por eso mismo se dispone a mirar el mundo y a analizar las consecuencias probables de lo que diremos y haremos. La otra, a la que denominaré moral, a menudo nos impulsa a hablar y a actuar sin tener en cuenta al prójimo y el determinismo de los acontecimientos. A veces nos fatigamos de calcular, y obedecemos al impulso irresistible de dejar al cuidado de Dios, o de enviar al diablo las consecuencias de nuestras palabras y de nuestros actos. La acción razonable se inspira simultáneamente en estas dos actitudes. Pero no era inútil, y creo que contribuye a aclarar la cuestión, haber planteado en todo su rigor los tipos ideales de las dos actitudes entre las cuales todos oscilamos: el estadista, ciertamente más inclinado a la responsabilidad, aunque sólo sea para justificarse él mismo; y el ciudadano, más inclinado a la convicción, aunque sólo sea para criticar al estadista. Max Weber afirmó simultáneamente: "Ambas máximas éticas se oponen en un antagonismo eterno que es absolutamente imposible superar con los medios de una moral fundada puramente sobre sí misma" (*Essais sur la théorie de la science*, pág. 425). y: "La ética de la convicción y la ética de la responsabilidad no son contradictorias, y por el contrario se completan mutuamente y constituyen en conjunto al hombre auténtico, es decir un hombre que puede aspirar a la «vocación política»" (*Le Savant et le politique*, pág. 199).

LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

En el pensamiento de Weber, la moral de la convicción aparece como una de las expresiones posibles de una actitud religiosa. La moral del Sermón de la Montaña es el tipo mismo de una moral de la convicción. El pacifista ideal es el que rehúsa tomar las armas y responder a la violencia con la violencia. Weber citaba de buena gana la fórmula "ofrecer la otra mejilla", y agregaba que si esta fórmula no es sublime, es cobarde. El cristiano que mediante un esfuerzo de voluntad no responde a la injuria es grande: el que no responde por debilidad o por temor es despreciable. La misma actitud puede ser sublime cuando es expresión de la convicción religiosa, y baja si refleja la falta de coraje o de dignidad. El análisis de la moral de la convicción conduce a una sociología de la religión.

El pacifismo por convicción sólo puede explicarse en una representación global del mundo. El pacifismo del cristiano no llega a ser inteligible —es decir, no adquiere su verdadero sentido— sino por referencia a la idea de que él se forja de la vida y a los valores supremos a los que adhiere. Para ser comprendida, toda actitud exige la aprehensión de la concepción global de la existencia que anima al actor y que él vive. Tal el punto de partida de los estudios de Weber acerca de la sociología de la religión. Están regidos por el siguiente interrogante: ¿En qué medida las concepciones religiosas han influido sobre la conducta económica de las diferentes sociedades?

A menudo se afirmó que Weber se había esforzado por refutar al materialismo histórico, y por explicar el comportamiento económico por las religiones, en lugar de postular que las religiones eran la superestructura de una sociedad cuya infraestructura estaría constituida por las relaciones de producción. En realidad, el pensamiento de Weber es diferente. Quiso demostrar que las formas de conducta de los hombres en las diferentes sociedades son inteligibles únicamente en el marco de la concepción general que estos hombres se forjaron de la existencia; los dogmas religiosos y su interpretación son partes integrantes de esta visión del mundo, y es necesario comprenderlos para comprender la conducta de los individuos y los grupos, y sobre todo su comportamiento económico. Por otra parte Max Weber quiso demostrar que las concepciones religiosas son efectivamente un determinante de las formas de conducta económicas, y por consiguiente una de las causas de las transformaciones económicas de las sociedades.

Acerca de estos dos puntos, el estudio más luminoso es el que Max Weber consagró a las relaciones entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante.

Para interpretar exactamente este famoso estudio, es necesario partir del análisis del capitalismo contenido en el prefacio y el capítulo 2 del libro. De acuerdo con Max Weber, no hay un capitalismo, sino varios capitalismos. Dicho de otro modo, toda sociedad capitalista exhibe singularidades que no se repiten en las restantes sociedades del mismo tipo. Por consiguiente, en este caso es aplicable el método de los tipos ideales.

"Si existe un objeto al que esta expresión [espíritu del capitalismo] puede aplicarse de modo sensato, sólo puede tratarse de un "individuo histórico", es decir, de un complejo de relaciones presentes en la realidad histórica, que en vir-

tud de su significado cultural reunimos en un todo conceptual. Ahora bien, este concepto histórico no puede definirse según la fórmula *genus proximum, differentia specifica,* pues se relaciona con un fenómeno significativo concebido en su *carácter* individual propio; por el contrario, es necesario *componerlo* gradualmente, a partir de elementos singulares, que deben ser extraídos uno por uno de la realidad histórica. Por lo tanto, no podremos hallar el concepto definitivo al comienzo, sino al fin de la investigación. En otros términos, sólo en el curso de la discusión se revelará el resultado esencial de ésta, a saber, el mejor modo de formular lo que entendemos por "espíritu" del capitalismo: el mejor, es decir, el modo más apropiado de acuerdo con los puntos de vista que nos interesan aquí. Además, estos puntos de vista, a partir de los cuales los fenómenos históricos que estudiamos pueden ser analizados, de ningún modo son los únicos posibles. Como ocurre en el caso de cada fenómeno histórico, otros puntos de vista determinarán que estos rasgos aparezcan como "esenciales". De ello se deduce, sin más, que bajo el concepto de "espíritu" del capitalismo de ningún modo es necesario entender *sólo* lo que se presenta a *nosotros* como esencial para el objeto de nuestras investigaciones. Esto se desprende de la naturaleza misma de la conceptualización de los fenómenos históricos, que no incluye, para todos los fines metodológicos, a la realidad en categorías abstractas, y por el contrario se esfuerza por organizarla en relaciones genéricas concretas que revisten inevitablemente un carácter individual propio" (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* págs. 47-48).

Por consiguiente, es legítimo construir un tipo ideal de capitalismo, es decir una definición centrada alrededor de ciertos rasgos conservados, porque nos interesan particularmente y porque rigen una serie de fenómenos subordinados.[16]

[16] Hacia el final de su vida, en el curso dictado en Munich acerca de la historia económica general, Max Weber volvió a considerar el problema de la definición del capitalismo.

"Nos hallamos ante el capitalismo allí donde en una economía de producción se satisfacen las necesidades de un grupo humano mediante la empresa, al margen de la naturaleza de las necesidades que deben satisfacerse; y sobre todo la empresa capitalista racional es una empresa que implica un cálculo de los capitales, es decir, una empresa de producción que controla la rentabilidad mediante el cálculo, gracias a la contabilidad moderna y al establecimiento de un balance (exigido por primera vez, en 1608, por el holandés Simon Stevin). Evidentemente, una unidad económica puede orientarse de mo-

De acuerdo con Max Weber, se define el capitalismo por la existencia de empresas (*Betrieb*) cuyo objetivo es obtener el máximo de ganancia, y cuyo medio es la organización racional del trabajo y la producción. La conjunción del deseo de la ganancia y de la disciplina racional es históricamente el rasgo singular del capitalismo occidental. En todas las sociedades conocidas hay individuos ávidos de dinero: pero lo que ha sido raro y probablemente original, es que este deseo tienda a satisfacerse, no mediante la conquista, la especulación o la aventura, sino utilizando la disciplina y la ciencia. Una empresa capitalista persigue la ganancia máxima mediante una organización burocrática. La expresión "ganancia máxima" por otra parte no es del todo justa. Lo que constituye el capitalismo, no es tanto la ganancia máxima como la acumulación indefinida. Todos los comerciantes han querido siempre, en cualquier negocio, realizar los mayores beneficios posibles. Lo que define al capitalista, es que no limita su apetito de ganancia, y por el contrario está animado del deseo de acumular cada vez más, de modo que la voluntad de producción viene a ser también infinita.

"El «ansia de adquirir», la «búsqueda de la ganancia», de dinero, de la mayor cantidad posible de dinero, en sí mismas nada tiene que ver con el capitalismo. Los mozos de café, los médicos, los cocheros, los artistas, las mantenidas, los funcionarios venales, los soldados, los ladrones, los cruzados, los tahúres, los mendigos, todos pueden estar poseídos por esa misma ansia, como pudieron estarlo o lo estuvieron personas de varias condiciones de todas las épocas y de los más distintos países, dondequiera existen o existieron de un modo o de otro las condiciones objetivas de este estado de cosas... la avidez de la ganancia ilimitada en nada implica al capitalismo, y menos aun a su «espíritu». El capitalismo se identificaría más bien con el *dominio* (*Bändigung*), o en todo caso con la moderación racional de este impulso irracional. Sin duda, el capitalismo es idéntico a la búsqueda de la ganancia, de una ganancia siempre *renovada* en una empresa continua, racional y capitalista es la búsqueda de la *rentabilidad*. Está obligado a ello. Allí donde toda la economía se so-

do capitalista en una medida extremadamente diversa. Ciertos aspectos de la satisfacción de las necesidades pueden organizarse según el principio capitalista, otros de modo no capitalista, sobre la base del artesanado o de la economía rural" (*Wirtschaftsgeschichte*, citado por Julien Freund en *Sociologie de Max Weber*, pág. 150).

mete al orden capitalista, una empresa capitalista individual que no estuviese animada (*orientiert*) por la búsqueda de la rentabilidad se vería condenada a desaparecer... Denominamos acción económica «capitalista» a la que reposa en la esperanza de una ganancia mediante la explotación de las posibilidades de *cambio*, es decir, sobre las posibilidades (*formalmente*) pacíficas de ganancias... Si se procura realizar racionalmente la adquisición capitalista, se analizará el acto correspondiente en un cálculo efectuado en términos de capital. Lo que significa que si la acción utiliza metódicamente materiales o servicios personales como medio de adquisición, el balance de la empresa, medido en dinero, al final de un período de actividad (o el valor del activo evaluado periódicamente en el caso de una empresa permanente) deberá *exceder* al capital, es decir al valor de los medios materiales de producción movilizados para la adquisición mediante el cambio... Lo importante para nuestro concepto, lo que determina aquí de modo decisivo el acto económico, es la tendencia (*Orientierung*) *efectiva* a comparar un resultado expresado en dinero con una inversión evaluada en dinero (*Geldschätzunseinsatz*), por primitiva que sea esta comparación. En la medida en que los documentos económicos nos permiten juzgar, en este sentido hubo en todos los países civilizados un capitalismo y empresas capitalistas basados en una racionalización discreta de las evaluaciones en capital (*Kapitalrechnung*). En China, en India, en Babilonia, en Egipto, en el Mediterráneo durante la Antigüedad, en la Edad Media así como en nuestro tiempo... Pero, en los tiempos *modernos* Occidente se caracterizó por otra forma de capitalismo: la organización racional capitalista del *trabajo* (formalmente) *libre*, de la que en otros lugares sólo hallamos imprecisos esbozos... Pero la organización racional de la empresa, vinculada con los cálculos acerca de un mercado regular y no con las ocasiones irracionales o políticas de especulación, no es la única particularidad del capitalismo occidental. No habría sido posible si no hubiesen existido otros dos factores importantes: la *separación del hogar* (*Haushalt*) *y de la empresa* (*Betrieb*) que domina toda la vida económica moderna: la *contabilidad* racional, que está vinculada íntimamente con aquélla. Por otra parte, hallamos también la separación entre los espacios destinados a la vivienda y al taller (o el negocio), por ejemplo: el bazar oriental y los *ergasteria* de algunas civilizaciones. Asimismo, en Levante, en Extremo Oriente, en la Antigüedad, las asociaciones capitalistas tienen su contabilidad independiente. Pero comparada con la

independencia moderna de las empresas, sólo son modestas tentativas... Además, las empresas que persiguen la ganancia han tendido por doquier a desarrollarse a partir de una gran economía familiar, que puede ser principesca o patrimonial (el *oikos*); como lo advirtió claramente Roberto, exhiben al mismo tiempo que semejanzas superficiales con la economía moderna, un desarrollo divergente y aun contrario. Sin embargo, en último análisis todas estas particularidades del capitalismo occidental han adquirido significado moderno gracias a su asociación con la organización capitalista del trabajo. Lo que en general se denomina "la comercialización", el desarrollo de los títulos negociables, y la Bolsa —que es la racionalización de la especulación— están igualmente vinculadas con dicha organización del trabajo. Si no existiese la organización racional del trabajo capitalista, todos los hechos —aun suponiendo que fuesen posibles— no tendrían el mismo significado ni mucho menos, sobre todo en cuanto se refiere a la estructura social; y todos los problemas propios del Occidente moderno están relacionados con este asunto. El cálculo exacto, fundamento de todo lo demás, es posible únicamente sobre la base del trabajo libre... Por consiguiente, en una historia universal de la civilización, el problema fundamental —aún desde un punto de vista puramente económico— no será para nosotros, en último análisis, el desarrollo de la actividad capitalista como tal, que adopta formas distintas según las civilizaciones: aquí aventurera, allá mercantil, u orientada hacia la guerra, la política o la administración; sino más bien el desarrollo del *capitalismo de empresa burgués, con su organización racional del trabajo libre.* O, para expresarnos en los términos de la historia de las civilizaciones, nuestro problema será el nacimiento de la clase burguesa occidental con sus rasgos distintivos" (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, passim*, págs. 15 a 23).

En opinión de Max Weber, la burocracia no es un rasgo particular de las sociedades occidentales. El nuevo reino de Egipto, el Imperio Chino, la Iglesia Católica Romana, los Estados europeos han tenido burocracias, lo mismo que la empresa capitalista moderna de grandes dimensiones. En el sentido que Weber atribuye al término, la burocracia se define mediante algunos rasgos estructurales. Es la organización permanente de la cooperación entre muchos individuos, de los que cada uno cumple una función especializada. El burócrata desempeña un oficio separado de la vida familiar, podríamos decir que apartado de su propia personalidad. Cuando estamos en relación con un funcionario de correos, que tra-

baja detrás de su ventanilla, no mantenemos relaciones con una persona, sino con un ejecutante anónimo. Y aun nos choca un poco cuando la oficinista intercambia con su vecina observaciones de carácter personal. El burócrata debe desempeñar su oficio, que nada tiene que ver con los niños o las vacaciones. Esta impersonalidad es esencial para la naturaleza de la burocracia, en la cual teóricamente cada individuo debe conocer las leyes y actuar en función de los mandatos abstractos de una reglamentación estricta. Finalmente, la burocracia asegura a todos los que trabajan en su seno una remuneración fija de acuerdo con las reglas, lo que exige que ella disponga de recursos propios.[17]

[17] Max Weber ha definido la burocracia en el capítulo 6 de la tercera parte de *Wirtschaft und Gesellschaft*. Al resumir este pasaje y otros, Julien Freund ofrece el siguiente desarrollo de la definición de Weber:

"La burocracia es el ejemplo más típico del dominio legal. Reposa en los siguientes principios: 1º La existencia de servicios definidos, y por lo tanto de competencias determinadas rigurosamente por las leyes o los reglamentos, de suerte que las funciones están claramente divididas y distribuidas, lo mismo que los poderes de decisión necesarios para la realización de las tareas correspondientes; 2º La protección de los funcionarios en el ejercicio de sus funciones, en virtud de un estatuto (inamovilidad de los jueces, por ejemplo). En general, uno se convierte en funcionario de por vida, de suerte que el servicio del Estado se convierte en una profesión fundamental, y no secundaria, paralela a otro oficio; 3º La jerarquía de funciones, lo que quiere decir que el sistema administrativo está muy estructurado en servicios subalternos y en puestos de dirección, con la posibilidad de que la instancia inferior apele a la superior; en general, esta estructura es monocrática y no colegiada, y exhibe una tendencia a la mayor centralización; 4º El reclutamiento se realiza mediante concursos, exámenes o diplomas, lo cual exige de los candidatos una formación especializada. En general, se designa (rara vez se elige) al funcionario sobre la base de la libre selección y el compromiso contractual; 5º La remuneración regular del funcionario bajo la forma de un salario fijo y una jubilación cuando abandona el servicio del Estado. Los emolumentos están jerarquizados en función de la jerarquía interna de la administración y de la importancia de las responsabilidades; 6º El derecho de la autoridad a controlar el trabajo de sus subordinados, eventualmente mediante la creación de una comisión disciplinaria; 7º La posibilidad de ascenso de los funcionarios sobre la base de criterios objetivos y no a discreción de la autoridad; 8º La separación completa entre la función y el hombre que la desempeña, pues ningún funcionario po-

Esta definición del capitalismo, basada en la empresa que trabaja con el fin de realizar una constante acumulación de ganancias, y que funciona de acuerdo con una racionalidad burocrática, difiere de la que hallamos en los saint-simonianos, o en la mayoría de los economistas liberales. Se asemeja a la de Marx, aunque exhibe algunas diferencias. Como Marx, Max Weber cree que la esencia del régimen capitalista es la búsqueda de la ganancia por intermedio del mercado. También él insiste en la presencia de trabajadores jurídicamente libres, que alquilan su fuerza de trabajo al propietario de los medios de producción, y finalmente destaca que la empresa capitalista moderna utiliza medios cada vez más poderosos, renovando constantemente las técnicas con el propósito de acumular ganancias suplementarias. Por otra parte, el progreso técnico es el resultado, no buscado, pero obtenido de la competencia entre los productores.

"Es evidente que la forma propiamente moderna del capitalismo occidental ha sido determinada, en medida considerable, por el desarrollo de las posibilidades *técnicas*. Hoy, su racionalidad depende esencialmente de la *posibilidad de evaluar* los factores técnicos más importantes. Lo cual significa que depende de rasgos particulares de la ciencia moderna, y muy especialmente de las ciencias de la naturaleza, basadas en las matemáticas y la experimentación racio-

---

dria ser propietario de su cargo o de los medios administrativos.

"Evidentemente, esta descripción es válida sólo para la configuración del Estado moderno, pues el fenómeno burocrático es más antiguo, dado que lo hallamos ya en el antiguo Egipto, en la época del principado romano, y sobre todo desde el reino de Diocleciano, en la Iglesia romana a partir del siglo XIII, y en China desde la época Shi-hoang-ti. La burocracia moderna se ha desarrollado bajo la protección del absolutismo real a comienzos de la era moderna. Las antiguas burocracias tenían un carácter esencialmente patrimonial; es decir, que los funcionarios no gozaban de las garantías estatutarias ni de una remuneración en especies. La burocracia que conocemos se ha desarrollado con la economía financiera moderna, aunque no es posible definir un vínculo unilateral de causalidad, pues deben tenerse presentes otros factores: la racionalización del derecho, la importancia del fenómeno de masas, la centralización creciente, resultado de las facilidades de comunicación y concentración de las empresas, la extensión de la intervención estatal en los más diversos dominios de la actividad humana, y sobre todo el desarrollo de la racionalización técnica" (*Sociologie de Max Weber*, págs. 205-206).

nal. Además, el desarrollo de las ciencias y las técnicas derivadas de aquéllas ha recibido y recibe por su parte un impulso decisivo de los intereses capitalistas, que conceden recompensas (*Prämie*) a sus aplicaciones prácticas, aunque dichos intereses no hayan sido los que determinaron la aparición de la ciencia occidental" (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, pág. 23).

La diferencia entre Marx y Weber consiste en que, a juicio de este último, la característica fundamental de la sociedad moderna y del capitalismo es la racionalización burocrática, que no puede dejar de desarrollarse sea cual fuere el régimen de propiedad de los medios de producción. Max Weber aludía de buena gana a una socialización de la economía, pero no veía en ello una transformación fundamental. La necesidad de la organización racional para obtener la producción al costo más bajo perduraría después de la revolución que diera al Estado la propiedad de los instrumentos de producción.

Los saint-simonianos destacaban el aspecto técnico de la sociedad moderna, es decir, el prodigioso desarrollo de los medios de producción. Por consiguiente, no atribuían decisiva importancia a la oposición entre obreros y empresarios, y no creían en la necesidad de la lucha de clases para la realización de la sociedad moderna. A semejanza de Marx, Max Weber se refiere a la organización típica de la empresa moderna: "Como clase, el proletariado no podía existir fuera de Occidente, vista la ausencia de las empresas que debían organizar el trabajo libre" (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, pág. 22). Pero, como los saint-simonianos, acaba restando valor a la oposición socialismo-capitalismo, porque como la racionalización burocrática es esencial para la sociedad moderna, y persiste sea cual fuere el régimen de propiedad, la modificación de este régimen no representaría una mutación de la sociedad moderna. Más aún, como Max Weber adhería a un sistema individualista de valores, temía los progresos de la socialización, que podían reducir el margen de libertad de acción concedida al individuo. En una sociedad socialista, creía Weber, el ascenso al rango superior de la jerarquía se realizaría de acuerdo con procedimientos burocráticos. Se llegaría a ser político o ministro según uno llega a ser jefe de sección. En cambio, en una sociedad de tipo democrático, se realiza el ascenso mediante el conflicto y el discurso, en otros términos, mediante procedimientos que dejan más lugar a la personalidad de los candidatos.

En nuestro tiempo, ya no necesitamos la motivación metafísica o moral para que los inividuos se ajusten a la ley del capitalismo, una vez establecido éste. Desde el punto de vista histórico-sociológico, es necesario distinguir, por lo tanto, entre la explicación de la formación del régimen, y la explicación de su funcionamiento. Hoy nos importa muy poco saber si el individuo que se encuentra al frente de una gran sociedad industrial es católico, protestante, o judío, si es calvinista o luterano, si percibe una relación entre sus propios éxitos económicos y las promesas de salvación. El sistema existe, funciona, y es el medio social que rige las actividades económicas: "El puritano quería ser un hombre laborioso, y nosotros nos vemos obligados a serlo... Hoy el espíritu del ascetismo religioso ha escapado de la jaula ¿definitivamente? ¿Quién podría determinarlo? Sea como fuere, desde el momento en que descansa sobre una base mecánica, el capitalismo vencedor ya no necesita este punto de apoyo (*Ibíd.*, págs. 215-216). Pero determinar cómo se creó este régimen implica un problema muy distinto. Y no se excluye que en la formación del régimen hayan intervenido motivaciones psicorreligiosas: Weber formula la hipótesis de que cierta interpretación del protestantismo ha creado algunas de las motivaciones que favorecieron la formación del régimen capitalista.

Con el fin de confirmar esta hipótesis, Max Weber ha realizado investigaciones en tres direcciones:

Al comienzo de su estudio, realizó análisis estadísticos, análogos a los de Durkheim en *Le Suicide* con el fin de establecer el hecho siguiente: en las regiones de Alemania donde coexisten los grupos religiosos, los protestantes —y sobre todo los protestantes de ciertas iglesias —poseen un porciento desproporcionado de la fortuna y las posiciones económicamente más importantes. Ello no demuestra que la variable religiosa determine los éxitos económicos, pero nos lleva a preguntar si las concepciones religiosas no ejercerán cierta influencia sobre la orientación que los hombres y los grupos imprimen a su actividad. Max Weber reseña más o menos rápidamente estos análisis estadísticos, que no son más que una introducción a estudios más profundos.

Otros análisis procuran establecer el conformismo, intelectual o espiritual, entre el espíritu de la ética protestante —o de cierta ética protestante— y el espíritu del capitalismo. En este caso, se trata de establecer una relación comprensiva entre un pensamiento religioso y una actitud acerca de ciertos problemas de acción.

Finalmente, al desarrollar en otras obras el estudio del protestantismo y el capitalismo, Max Weber ha procurado determinar si, o en qué medida, las condiciones sociales y religiosas eran favorables o desfavorables para la formación de un capitalismo de tipo occidental en otras civilizaciones. China, India, el judaísmo primitivo y el Islam. Si bien existen fenómenos capitalistas en civilizaciones ajenas a Occidente, los rasgos específicos del capitalismo occidental, la combinación de la búsqueda de la ganancia y la disciplina racional del trabajo, han aparecido sólo una vez en el curso de la historia. Fuera de la civilización occidental, en ninguna parte se ha desarrollado el capitalismo de tipo occidental. Por lo tanto, Max Weber se ha preguntado en qué medida una actitud particular respecto del trabajo, determinada a su vez por las creencias religiosas, habría constituido el factor diferencial, presente en Occidente y ausente en otros lugares, que puede explicar el curso singular seguido por la historia de Occidente. Este interrogante es fundamental en el pensamiento de Max Weber. Inicia así su libro acerca de la ética protestante: "Todos los que, educados en la civilización europea más moderna, estudian los problemas de la historia universal, tarde o temprano se formulan y con razón, la siguiente pregunta: ¿a qué encadenamiento de circunstancias debemos imputar la aparición, en la civilización occidental y sólo en ella, de fenómenos culturales que —por lo menos así nos inclinamos a creerlo— han adquirido un significado y un valor universal?" (*Ibíd.*, pág. 11).

La tesis de Max Weber es que hay una adaptación significativa entre el espíritu del capitalismo y el espíritu del protestantismo. Reducida a sus elementos esenciales, adopta la siguiente forma: Corresponde al espíritu de cierto protestantismo adoptar con respecto a la actividad económica una actitud que a su vez se ajusta al espíritu del capitalismo. Hay afinidad espiritual entre cierta visión del mundo y cierto estilo de actividad económica.

La ética protestante a la cual Max Weber alude es esencialmente la concepción calvinista, que este autor resume en cinco proposiciones, inspirándose sobre todo en el texto de la Confesión de Westminster de 1617.

—Existe un Dios absoluto, trascendente, que ha creado el mundo y lo gobierna, pero que es inaprehensible para el espíritu finito de los hombres.

—Este Dios todopoderoso y misterioso ha predestinado a cada uno de nosotros a la salvación o a la condenación, sin

que mediante nuestras obras podamos modificar un decreto divino dictado previamente.

—Dios ha creado el mundo para su propia gloria.

—El hombre, que debe ser salvado o condenado, debe trabajar por la gloria de Dios y crear el reino de Dios en esta tierra.

—Las cosas terrestres, la naturaleza humana, la carne, pertenecen al ámbito del pecado y la muerte, y para el hombre la salvación sólo puede ser un don totalmente gratuito de la gracia divina.

Max Weber afirma que todos estos elementos aparecen dispersos en otras concepciones religiosas, pero que la combinación de los mismos es original y única. Y las consecuencias de la misma son importantes.

Ante todo, una visión religiosa de este carácter excluye todo misticismo. De antemano se prohíbe la comunicación entre el espíritu finito de la criatura y el espíritu infinito del Dios creador. Asimismo, esta concepción se opone al rito, e inclina la conciencia hacia el reconocimiento de un orden natural, que la ciencia puede y debe explorar. Por lo tanto, indirectamente favorece el desarrollo de la investigación científica y se opone a todas las formas de idolatría. "Así, la historia de las religiones, culminaba en este vasto proceso de "desencantamiento" (*Entzauberung*) del mundo, que había comenzado con las profecías del judaísmo antiguo y que en armonía con el pensamiento científico griego, rechazaba todos los medios mágicos de alcanzar la salvación, como otras tantas supersticiones y sacrilegios. El puritano auténtico llegaba al extremo de rechazar toda manifestación de ceremonia religiosa al borde de la tumba; enterraba a sus seres queridos sin canto y música, para que no pudiese traslucirse ninguna "superstición", para que no se atribuyera crédito a la eficacia presunta de las prácticas mágicosacramentales" (*Ibíd.*, págs. 21-122).

En este mundo del pecado, el creyente debe trabajar en la obra de Dios, pero, ¿cómo lo hará? Las sectas calvinistas han ofrecido diferentes interpretaciones en este punto. La interpretación favorable al capitalismo no es la más original ni la más auténtica. El propio Calvino procuró edificar una réplica conforme a la ley de Dios. Pero es concebible por lo menos otra interpretación. El calvinista no puede saber si se salvará o será condenado; ahora bien, se trata de una conclusión que puede llegar a ser intolerable. A causa de una inclinación no lógica, sino psicológica, buscará por lo tanto en este mundo los signos de su elección. De ese mo-

do, sugiere Max Weber, ciertas sectas calvinistas han acabado por hallar en el éxito temporal, y con el tiempo en el éxito económico, la prueba de la decisión de Dios. El individuo se ve impulsado al trabajo para superar la angustia en la que no puede dejar de mantenerlo la incertidumbre acerca de su propia salvación.

"En el fondo, Calvino acepta una sola respuesta a la pregunta acerca del modo en que el individuo puede tener la certeza de su elección: debemos contentarnos con saber que Dios ha decidido, y perseverar en la inquebrantable confianza en Cristo que es resultado de la auténtica fe. Rechaza por principio la hipótesis de que sea posible reconocer por el comportamiento si otro fue elegido o si se lo ha reprobado, pues sería por demás temeraria la pretensión de penetrar en los secretos de Dios. En esta vida, los elegidos en nada se distinguen exteriormente de los reprobados; más aún: todas las experiencias subjetivas de los primeros —en tanto que *ludibria spiritus sancti*— están igualmente al alcance de los demás, aunque deba exceptuarse de esta afirmación la confianza perseverante y fiel, *finaliter*. Por lo tanto, los elegidos constituyen la Iglesia invisible de Dios. Naturalmente, las cosas eran muy distintas para los epígonos —ya era el caso de Théodore de Bèze— y con mucha mayor razón para la gran masa de los hombres corrientes. La *certitudo salutis*, en el sentido de la posibilidad de reconocer el estado de gracia reviste necesariamente (*mussste*) a sus ojos una importancia absolutamente primordial. Dondequiera que afirmaba la doctrina de la predestinación, era imposible rechazar la pregunta: ¿Hay criterios que permiten reconocer con certeza que uno pertenece al número de los *electi?*... En la medida en que se proponía el problema del estado de gracia personal, resultaba imposible atenerse a la confianza de Calvino en el testimonio de la fe perseverante, resultado de la acción de la gracia en el hombre, confianza que jamás fue abandonada formalmente, por lo menos en principio, por la doctrina ortodoxa. Sobre todo en la práctica del cuidado de las almas, los pastores no podían sentirse satisfechos, pues se hallaban en contacto inmediato con las torturas engendradas por esta doctrina. Por consiguiente, la práctica pastoral se adoptó a las dificultades, y lo hizo de diferentes modos. En la medida en que la predestinación no era objeto de una nueva interpretación, en que no se la suavizaba —en el fondo atenuarla equivalía a abandonarla—, aparecieron dos tipos característicos, vinculados entre sí de consejos pastorales. Por una parte, era un deber creerse elegido; debía rechazarse to-

do género de duda en este sentido como una tentación del demonio, pues una confianza insuficiente en uno mismo era resultado de una fe insuficiente, es decir, de una insuficiente eficacia de la gracia. La exhortación del apóstol en el sentido de que era necesario "afirmarse" en la vocación personal, se interpreta aquí como el deber de conquistar en la lucha cotidiana la certidumbre subjetiva de la elección y la justificación individual. En lugar de los humildes pecadores a quienes Lutero promete la gracia si confían en Dios con fe y arrepentimiento, aparecen los "santos", conscientes de sí mismos, que hallamos en estos comerciantes puritanos de temple de acero de los tiempos heroicos del capitalismo, y de los cuales hay ejemplares aislados todavía en nuestro tiempo. Por otra parte, para alcanzar esta confianza en uno mismo, se afirma explícitamente que el mejor medio es el trabajo incansable en un oficio. Sólo de ese modo puede disiparse la duda religiosa y obtenerse la certidumbre de la gracia. Las particularidades profundas de los sentimientos religiosos profesados en la Iglesia reformada determinan que la actividad temporal pueda aportar esta certidumbre, y que por así decirlo pueda considerársela el medio apropiado para reaccionar contra los sentimientos de angustia religiosa. En contraste con el luteranismo, estas diferencias se manifiestan más claramente en la doctrina de la justificación mediante la fe" (*Ibíd.*, págs. 131-135).

Esta derivación psicológica de una teología favorece el individualismo. Cada uno está solo frente a Dios. Se debilita el sentido de la comunidad con el prójimo y del deber, respecto de los otros. El trabajo racional, regular, constante, acaba por ser interpretado como la obediencia a un mandamiento de Dios.

Se realiza además un encuentro asombroso entre ciertas exigencias de la lógica teológica y calvinista y ciertas exigencias de la lógica capitalista. La ética protestante exhorta al creyente a desconfiar de las riquezas de este mundo, y a adoptar un comportamiento ascético. Ahora bien, trabajar racionalmente para la ganancia, y no gastar esta última, es por sobre todas las cosas una conducta necesaria para el desarrollo del capitalismo, pues constituye el sinónimo de una reinversión permanente de la ganancia no consumida. Allí aparece con la mayor claridad la afinidad espiritual entre una actitud protestante y la actitud capialista. El capitalismo supone la organización racional del trabajo, e implica que no se consuma la mayor parte de la ganancia, y por el contrario se la ahorre, con el fin de permitir el desarrollo de los me-

dios de producción. Como decía Marx en *El Capital*: "Acumulad, acumulad, tal es la ley de los profetas". Ahora bien, de acuerdo con Max Weber, la ética protestante ofrece una explicación y una justificación de esta extraña conducta, de la que no hallamos ejemplo en las sociedades extraoccidentales, de la persecución de la ganancia más elevada posible, no para gozar de las dulzuras de la existencia, sino por la satisfacción de producir siempre más.

Este ejemplo ilustra muy claramente el método de la comprensión en Weber. Al margen de todo problema de causalidad, Weber por lo menos ha logrado ofrecer una imagen verosímil de la afinidad entre una actitud religiosa y un comportamiento económico. Ha formulado un problema sociológico de alcance considerable, el de la influencia de las concepciones del mundo sobre las organizaciones sociales o las actitudes individuales. Max Weber quiere aprehender la actitud global de los individuos o los grupos. Cuando se le acusa de ser un analista o un puntillista, con el pretexto de que no utiliza el término de moda de totalidad, se desconoce que precisamente él destacó la necesidad de abarcar el conjunto de las formas de conductas, las concepciones del mundo y las sociedades. La auténtica comprensión debe ser global. Pero como era un sabio y no un metafísico, no creyó lícito llegar a la conclusión de que su propia comprensión era la única posible. Después de interpretar la ética protestante, no excluyó que otros hombres, en otras épocas, pueden percibir el protestantismo desde otro ángulo, y estudiarlo con un enfoque distinto. No rechazó la pluralidad de las interpretaciones, y por el contrario exigió una interpretación global.

Por otra parte, ha demostrado que, fuera de la lógica científica, hay más que la arbitrariedad o el absurdo. A mi entender, el defecto del *Tratado de sociología general* es que Pareto marca con el mismo rubro de no lógico todo lo que no se ajusta al espíritu de la ciencia experimental. Max Weber demuestra que hay organizaciones inteligibles del pensamiento y la existencia que, si bien no son científicas, no están desprovistas de significado. Tiende a reconstruir estas lógicas, más psicológicas que científicas, mediante las cuales se pasa por ejemplo de la incertidumbre acerca de la salvación a la investigación de los signos de elección. El paso es inteligible, sin que en rigor pueda afirmarse que se ajusta a las reglas del pensamiento lógicoexperimental.

Finalmente, Max Weber ha demostrado por qué la oposición entre la explicación por el interés y la explicación por

las ideas carece de sentido, pues son las ideas —aun las de carácter metafísico o religioso— las que rigen la percepción que cada uno de nosotros tiene de sus propios intereses. Pareto pone de un lado los residuos, y del otro los intereses, en el sentido económico o político. El interés parece reducirse al poder político y a la fortuna económica. Por su parte, Weber demuestra que la orientación del interés de cada uno está regida por su visión del mundo. Para un calvinista, ¿hay algo que suscite mayor interés que descubrir los signos de su propia elección? La teología rige la orientación de la existencia. Como el calvinista tiene una representación dada de las relaciones entre el creador y la criatura, porque concibe cierta idea de la elección, vive y trabaja de cierto modo. Así, la conducta económica es función de una visión general del mundo, y el interés que cada uno atribuye a tal o cual actividad viene a ser inseparable de un sistema de valores o de una visión total de la existencia.

Con respecto al materialismo histórico, el pensamiento de Weber no es una inversión de positivo o negativo. Nada sería más falso que suponer que Max Weber sostuvo una tesis exactamente contraria a la de Marx, y que explicó la economía por la religión en lugar de explicar la religión por la economía. No se propone invertir la doctrina del materialismo histórico para reemplazar la causalidad de las fuerzas económicas por una causalidad de las fuerzas religiosas, aunque a veces, sobre todo en una conferencia pronunciada en Viena al final de la Primera Guerra Mundial, utilizó la expresión de "refutación positiva del materialismo histórico". Ante todo, una vez constituido el régimen capitalista, es el medio que determina las formas de conducta, sean cuales fueren las motivaciones, fenómeno del que tenemos múltiples pruebas en la difusión de la empresa capitalista en todas las civilizaciones. Pero además, aun para explicar el origen del sistema capitalista, Max Weber no propone otro tipo de causalidad exclusiva. En realidad, quiso demostrar que la actitud económica de los hombres puede estar regida por su sistema de creencia, del mismo modo que este último, en un momento dado, está regido por el sistema económico. "¿Es necesario aclarar que nuestro objetivo de ningún modo es reemplazar una interpretación causal exclusivamente «materialista», por una interpretación espiritualista de la civilización y de la historia, concepto que sería no menos unilateral? *Ambas formas* pertenecen al dominio de lo *posible*. En la medida en que no se limitan al papel de trabajo preparatorio, y por el contrario pretenden aportar conclusiones, ambas prestan un

flaco servicio a la verdad histórica" (*Ibid.*, págs. 218-219). Por consiguiente, incita a sus lectores a reconocer que no hay determinación de las creencias por la realidad económicosocial, o por lo menos que es ilegítimo proponer en el punto de partida una determinación de esa clase. El propio Weber ha demostrado que a veces es posible comprender el comportamiento económico de un grupo social a partir de su visión del mundo, e inició una discusión sobre la proposición de que, en una coyuntura dada, puede ocurrir que las motivaciones metafísicas o religiosas orienten el desarrollo económico.

Lo esencial, para Max Weber, y creo que lo esencial a los ojos de los comentaristas, es el análisis de una concepción religiosa del mundo, es decir, de una actitud adoptada frente a la existencia por hombres que interpretaban su situación a la luz de sus creencias. Max Weber quiso demostrar sobre todo la afinidad intelectual y existencial entre una interpretación del protestantismo y cierta conducta económica. Esta afinidad entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante hace inteligible el modo en que una forma de pensar el mundo puede orientar la acción. El estudio de Weber permite comprender de modo positivo y científico la influencia de los valores y las creencias sobre las formas de conducta humanas. Ilumina el modo de realizarse en el curso de la historia la causalidad de las ideas religiosas.[18]

[18] *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* ha sido y continúa siendo sin duda la obra más conocida de Max Weber. A causa de la importancia de los problemas históricos formulados y de su carácter de refutación de la versión corriente del materialismo histórico, fue muy comentada y originó una literatura completa. Citemos, entre las reseñas recientes: la controversia entre Herbert Lüthy y Julien Freund, *Preuves*, julio y setiembre de 1964; el artículo bibliográfico de Jacques Ellul, *Bulletin S.E.D.E.I.S.*, 20 de diciembre de 1964.

Entre las obras acerca del protestantismo y el capitalismo, citaremos: A. Bieler, *La Pensée économique et sociale de Calvin*, Ginebra, Georg, 1963; R. H. Tawney, *La Religion et l'essor du capitalisme* (traducción francesa), París, Rivière, 1951; W. Sombart, *Le Bourgeois* (traducción francesa), París, Payot, 1966; H. Sée, *Les Origines du capitalisme moderne*, París, Armand Colin, 1926; H. Sée, "Dans quelle mesure Puritains et Juifs ont-ils contribué au progrès du capitalisme moderne", *Revue historique*, 1927; M. Halbwachs, "Les origines puritaines du capitalisme moderne", *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, marzo-abril de 1925; H. Hauser, *Les Débuts du capitalisme*, París, 1927; B. Groethuysen, *Les Origines de l'esprit bourgeois en France*, París, Gallimard, 1927; H. Lüthy,

Los restantes estudios de sociología religiosa están consagrados a China, India y al judaísmo primitivo. Representan el esbozo de una sociología comparada de las grandes religiones, de acuerdo con el método de Weber de relación con los valores. Max Weber propone dos interrogantes al contenido histórico:

¿Podemos hallar, fuera de la civilización occidental, el equivalente de la *ascesis* en el mundo, de la que ejemplo típico es la ética protestante? O también, ¿es posible hallar fuera de la civilización occidental una interpretación religiosa del mundo que se exprese en una conducta económica, comparable a la que sirvió de expresión a la ética protestante en Occidente?

¿Cómo es posible dilucidar los diferentes tipos fundamentales de concepción religiosa, y desarrollar una sociología general de las relaciones entre las concepciones religiosas y las actitudes económicas?

La primera pregunta se origina directamente en las reflexiones que llevaron a la elaboración de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* El régimen económico capitalista se ha desarrollado únicamente en Occidente. ¿Es posible que, por lo menos en parte, esta singularidad económica se explique por los rasgos singulares de las concepciones religiosas de Occidente?

Este modo de análisis se vincula con lo que en la lógica de J. Stuart Mill se denomina el método de ausencia. Si el conjunto de las circunstancias hubiese sido el mismo en las civilizaciones no occidentales y en la civilización occidental, y si el único antecedente obervado en Occidente y que falta en otras regiones del mundo es la religión, la demostración de la causalidad del antecedente religioso con respecto al efecto —es decir, el régimen económico capitalista— habría sido convincente.

Se sobreentiende que es imposible hallar en la realidad circunstancias exactamente semejantes a las occidentales, de modo que el único factor diferencial fuese la falta de una ética religiosa de estilo protestante. La experimentación causal por comparación histórica no puede ofrecer resultados tan rigurosos más que en el esquema ideal del método de ausencia. Sin embargo, Max Weber comprueba que en otras civilizaciones, por ejemplo, la China, estaban dadas muchas de

---

La Banque protestante en France de la Révocation, de l'Édit de Nantes a la Révolution, Paris, S.E.V.P.E.N., 1960-1962, 2 volúmenes.

las condiciones necesarias para el desarrollo de un régimen económico capitalista, y que faltaba una de las variables necesarias para el desarrollo de este régimen, es decir, la variable religiosa.

Mediante estas comparaciones históricas, que son experimentos intelectuales, Max Weber se propone por lo menos confirmar la tesis de acuerdo con la cual la representación religiosa de la existencia y la conducta económica determinada por esta concepción religiosa han sido en Occidente *una* de las causas del desarrollo de un régimen económico capitalista, de modo que este antecedente fue allende el mundo occidental, uno de los elementos cuya ausencia explica la falta de desarrollo de un régimen semejante.

Se aborda y desarrolla en términos generales la segunda pregunta en la parte de *Economía y sociedad*, consagrada a la sociología general de las religiones. No puedo resumir los análisis de Weber que, sobre todo los que se refieren a China y a India, poseen extraordinaria riqueza. Me limito a indicar algunas ideas esenciales para esta exposición de conjunto.

De acuerdo con Max Weber, el concepto de racionalidad material es característico de la representación china del mundo. En cierto sentido, esta racionalidad material es tan racional y quizás aun más razonable que la racionalidad protestante. Pero se opone al desarrollo del capitalismo típico.

Si una sociedad vive de acuerdo con la representación de un orden cósmico dado, y adopta un modo de vivir usual, más o menos determinado por el orden cósmico, los fines de la existencia están dados, y se fija el estilo de vida. Hay lugar para una racionalización, es decir para un trabajo eficaz, en el marco de esta representación del mundo. El fin no será, como en la *ascesis* mundana de los protestantes, producir el máximo y consumir el mínimo, lo cual en cierto sentido es el grado supremo de la sinrazón, pese a que es la esencia del capitalismo visto por Marx y la esencia del sovietismo visto por los no comunistas. El fin será trabajar lo necesairo, pero no más, para alcanzar una felicidad o un equilibrio que no tiene por qué variar. La aparición del capitalismo, dicho de otro modo de una racionalidad de la producción encaminada a una producción que crece constantemente, exigía una actitud humana a la que sólo una ética de la *ascesis* en el mundo puede atribuir significado. En cambio, la racionalización del trabajo y de la existencia en el marco de un orden cósmico y usual, no implica abstenerse del goce, ni invertir, ni el acrecentamiento permanente de la producción, factores que

constituyen la esencia del capitalismo. Si el punto de partida hubiese sido otra definición del capitalismo, por ejemplo una definición mediante la técnica, inevitablemente los análisis históricos habrían sido diferentes.

También en India se ha manifestado un proceso de racionalización. Pero se ha realizado esta racionalización en el seno de una religión ritual y en el marco de una metafísica cuyo tema fundamental era la transmigración de las almas. En opinión de Max Weber, el ritualismo religioso es un principio muy firme de conservadorismo social. Las transformaciones históricas de las sociedades tuvieron como condición la quiebra del ritualismo. En el lenguaje de Pareto, este último era el triunfo de los residuos de la segunda clase, es decir, de la persistencia de los conglomerados y de la concertación de relaciones de las cosas y los seres, las ideas y los actos. El ritualismo de Weber y la persistencia de los conglomerados son dos conceptualizaciones del mismo fenómeno fundamental. De acuerdo con Weber, la idea profética puede superar al ritualismo. De acuerdo con Pareto, los residuos de la primera clase —es decir, instinto de las combinaciones— son la fuerza revolucionaria, que por lo tanto tiene carácter más general, más abstracto y también y sobre todo más intelectual. En la visión de Pareto, el instinto de las combinaciones destruye el conservadorismo de los conglomerados. En la visión de Weber, el espíritu profético se impone al conservadorismo ritualista.

En la sociedad india, el ritualismo no era el único factor que impedía el desarrollo de una economía capitalista. La formación progresiva y el desenvolvimiento de la sociedad más orgánica y más estable que pueda concebirse, en la que cada uno nace en cierta casta y está adherido a cierto oficio, donde una serie integral de prohibiciones limita las relaciones entre los individuos y las castas, han sido obstáculos decisivos. Pero esta estabilización de una sociedad de castas habría sido inconcebible en la metafísica de la transmigración de las almas, que desvalorizaba el destino reservado a cada uno en su vida, una entre otras, e inducía a los desposeídos a esperar una compensación en otra vida, para la justicia aparente de su suerte, en ésta.

El tema fundamental de la sociología de las religiones en Weber es una idea simple y profunda. Para comprender una sociedad o una existencia humana, no es necesario limitarse, como Pareto, a clasificar las instituciones o las formas de conducta en grupos de residuos; es necesario deducir la lógica implícita a partir de las concepciones metafísicas o re-

ligiosas. Para Pareto, hay lógica sólo en la ciencia experimental o en las relaciones medios-fines. Weber demuestra que existe una racionalidad en las religiones y las sociedades, en las existencias pensadas y vividas, que no es una racionalidad científica, pero no por ello representa menos una actividad del espíritu, una deducción a medias racional, a medias psicológica, a partir de principios.

El lector del *Tratado de sociología general* de Pareto tiene la sensación de que toda la historia humana está regida por la fuerza de los residuos que determinan la repetición regular de los ciclos de dependencia mutua, pese a que el sector del pensamiento científico se amplía poco a poco. Max Weber suscita el sentimiento de una humanidad que se ha formulado y continúa formulándose el interrogante fundamental del sentido de la existencia, es decir, una pregunta que no implica una respuesta lógicamente imperativa, y por el contrario incluye muchas respuestas significativas, igualmente válidas a partir de premisas completamente aleatorias.

La sociología de la religión de Max Weber, según se desprende de las *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* y del capítulo de *Economía y Sociedad* titulado "*Typen religiöser Vergemeinschaftung*", se funda en una interpretación de la religión primitiva y eterna, muy cercana a la concepción explicada por Durkheim en *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. También Talcott Parsons ha observado esta semejanza, y es posible que se trate de un préstamo. Ya había hablado de ello, hace treinta años, a Marcel Mauss, quién me respondió haber visto sobre el escritorio de Max Weber toda *L'Anné sociologique*. Estas discusiones se han desarrollado vivazmente en el curso de la historia, pues los sabios son hombres. Weber conserva como concepto fundamental de la religión de los primitivos la idea de carisma, que se acerca bastante al concepto de lo sacro (o del maná) de Durkheim. El carisma es la calidad de lo que está, como dice Max Weber, fuera de lo cotidiano (*ausseralltäglich*). Se adhiere a los seres, los animales, las plantas, las cosas. El mundo de lo primitivo implica la distinción entre lo banal y lo excepcional, para expresarme en los términos de Weber, entre lo profano y lo sacro, para repetir los conceptos de Durkheim.

Por consiguiente, el punto de partida de la historia religiosa de la humanidad es un mundo poblado por lo sacro. El punto de llegada, en nuestra época, es lo que Max Weber denomina el desencanto del mundo (*Entzauberung der Welt*). Lo sacro o lo excepcional, que en el comienzo de la aventura humana se adhería a las cosas y a los seres que nos ro-

dean, ha sido expulsado de ellos. El mundo en que vive el capitalista, en que vivimos todos, soviéticos y occidentales, está formado de materia o de seres a disposición de los hombres, destinados a ser utilizados, transformados, consumidos, y que ya no exhiben los encantos del carisma. Es un mundo material y desencantado, la religión sólo puede retirarse a la intimidad de la conciencia, o evadirse hacia el más allá de un Dios trascendente o de un destino individual después de la existencia terrestre.

La fuerza al mismo tiempo religiosa e histórica, que destruye el conservadorismo ritualista y los vínculos estrechos entre el carisma y las cosas, es el profetismo Este es religiosamente revolucionario, porque se dirige a todos los hombres y no a los miembros de determinado grupo nacional o étnico, porque establece una oposición fundamental entre este mundo y el otro, entre las cosas y el carisma. Pero, precisamente por eso, el profetismo propone problemas difíciles a la razón humana. Si se acepta la existencia de un dios único y creador, ¿cómo justificar el mal? La teodicea se convierte en centro de la religión. Exige una investigación de la razón para resolver las contradicciones, o por lo menos para atribuirles un sentido. ¿Por qué Dios creó el mundo si la humanidad está entregada a la desgracia en él? ¿Dios concederá una compensación a los que han sido lesionados injustamente? Tales son los problemas a los que el profetismo procura responder, y que rigen la actividad racionalizante de la teología y de la ética. "El problema de la experiencia de la irracionalidad del mundo ha sido la fuerza motriz del desarrollo de todas las religiones" (*Le Savant et le politique*, pág. 190).

La sociología de Weber ha procurado establecer una tipología de las actitudes religiosas fundamentales que constituirían las respuestas a los problemas intelectuales que abundan en los mensajes proféticos. Weber opone dos actitudes fundamentales: el misticismo y el ascetismo, que son dos respuestas posibles al problema del mal, dos caminos concebibles de redención. A su vez, el ascetismo implica dos modalidades fundamentales: el ascetismo en el mundo y fuera del mundo. La ética protestante es el ejemplo perfecto de ascetismo en el mundo, es decir, de la actividad llevada más allá de la norma corriente, no para obtener placeres y goces, sino para realizar el deber en la tierra.

Fuera de estos análisis tipológicos, Max Weber ha concebido y desarrollado, sobre todo en el capítulo titulado: "*Zwis-*

chenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung", que aparece al final del primer tomo de la *Sociología de la religión*, un análisis del mismo estilo, es decir, al mismo tiempo racional y sociológico, de la relación entre las representaciones religiosas y los diferentes órdenes de actividad humana.

Si la oposición entre el mundo encantado de los primitivos y del mundo desencantado de los modernos domina la evolución religiosa de la humanidad, otra idea fundamental se refiere a la diferenciación de los órdenes de actividad humana. En las sociedades conservadoras y ritualistas, no hay diferenciación de los órdenes; los mismos valores sociales y religiosos impregnan la economía, la política y la vida privada.

La ruptura del conservadorismo ritualista por el profetismo abre el camino a la creciente autonomía de cada orden de actividad, y al mismo tiempo propone los problemas de la incompatibilidad o de la contradicción entre los valores religiosos y los valores políticos, económicos o científicos. Ya hemos visto que no hay una tabla científica de valores. La ciencia no puede dictar, en nombre de la verdad, la acción que habrá de realizarse; los dioses del Olimpo están en conflicto permanente. Por lo tanto, la filosofía de Weber acerca de los valores es la descripción del universo de valores en que culmina la evolución histórica. El conflicto de los dioses es el final de la diferenciación social, del mismo modo que el desencanto del mundo es la culminación de la evolución religiosa. En cada época, cada religión ha debido hallar compromisos entre las exigencias derivadas de los principios religiosos y las exigencias internas de cierto ámbito de actividades. Por ejemplo, las prohibiciones que pesan sobre los préstamos a interés se opusieron muchas veces a la lógica intrínseca de la actividad económica. Asimismo, la política implica el uso de la fuerza. Para conducirse dignamente, no debe ofrecerse la otra mejilla cuando uno ya fue golpeado, y por el contrario debe responderse a la fuerza con la fuerza. Por consiguiente, es posible un conflicto entre la moral cristiana y el Sermón de la Montaña y la moral de la dignidad o el honor del combatiente. Se perfilan contradicciones a medida que los diferentes órdenes de actividad tienden a afirmarse en su esencia propia, y que la moral, metafísica o religiosa, antes total, se ve rechazada fuera de la existencia terrestre.

"La ética religiosa se ha acomodado de diferentes modos a la situación fundamental que determina que estemos colo-

cados en regímenes de vida diferentes subordinados a su vez a leyes igualmente distintas. El politeísmo helénico ofrecía sacrificios a Afrodita tanto como a Hera, a Apolo tanto como a Dioniso y sabía que estos dioses a menudo luchan entre sí. El sistema de vida hindú convertía a cada una de las profesiones en objeto de una ley ética particular, un *dharma*, y las dividía permanentemente en castas, integrándolas luego en una jerarquía inmutable. El individuo nacido en una casta ya no podía abandonarla, salvo mediante una reencarnación en la vida futura. Por consiguiente, cada profesión se hallaba a diferente distancia, más o menos importante, de la salvación suprema. Así, se definió el *dharma* de cada una de las castas, desde los ascetas y los brahmanes, hasta los bribones y las rameras, en el seno de una jerarquía establecida con arreglo a leyes inmanentes, propias de cada profesión. Naturalmente, tanto la guerra como la política hallaron su propio lugar. Basta leer en el *Bhagavad Gita* la conversación entre Krishna y Arjuna, para comprender que la guerra es parte integrante de la vida. "Haced lo que es necesario", lo que quiere decir: cumple el deber que te impone el *dharma* de la casta de los guerreros, y las normas que la rigen; en suma, realiza la "obra" objetivamente necesaria que corresponde al fin de tu casta; a saber, hacer la guerra. De acuerdo con esta creencia, cumplir la función de guerrero de ningún modo representaba un peligro para la salvación del alma, y por el contrario le servía de punto de apoyo. El guerrero hindú siempre tuvo la certeza de que, tras una muerte heroica, iría al cielo de Indra, del mismo modo que el guerrero germánico estaba seguro de que se le acogería en el Walhalla; y seguramente habría desdeñado el *nirvana*, así como el germánico el paraíso cristiano con sus coros de ángeles. Esta especialización de la ética permite que la moral hindú convierta el arte real de la política en actividad perfectamente consecuente, sometida a sus propias leyes, cada día más consciente de sí misma. La literatura hindú aun nos ofrece una exposición clásica del maquiavelismo radical, en el sentido popular de la palabra maquiavelismo; en este sentido, basta leer el *Arthaçâstra* de Kautilya, que fue escrito mucho antes de la era cristiana, probablemente en el reinado de Chandragupta. Comparado con este documento, *El Príncipe* de Maquiavelo es un libro inofensivo. Es sabido que en la ética católica, los *consilia evangélica* representan una moral especial, reservada a quienes poseen el privilegio del carisma de la santidad. Allí encontramos, al lado del monje, a quien está prohibido derramar sangre o perseguir

la ganancia, las ideas del caballero y del burgués piadoso, que tenían derecho, el primero de derramar sangre y el segundo de enriquecerse. Es indudable que la diferenciación de la ética y su integración en un sistema de salvación son en este caso menos consecuentes que en India; sin embargo, en virtud de los presupuestos de la fe cristiana, podía y aun debía ser así. La doctrina de la corrupción del mundo por el pecado original permitía integrar con relativa facilidad la violencia en la ética en tanto que medio, para combatir el pecado y las herejías que constituyen precisamente peligros para el alma. Sin embargo, las exigencias cósmicas del Sermón de la Montaña, en la forma de una pura ética de convicción, así como el derecho natural cristiano, comprendido como una exigencia absoluta fundada en esta doctrina, han conservado su poder revolucionario, y han reaparecido en la superficie, con todo su vigor, en casi todos los períodos de trastornos sociales. Sobre todo, han originado sectas que profesan un pacifismo radical; una de ellas aun intentó construir en Pennsilvania un Estado que se negaba a utilizar la fuerza en sus relaciones exteriores, experiencia que por otra parte fue trágica en su desenvolvimiento, puesto que al desencadenarse la guerra de la Independencia los cuáqueros no pudieron tomar las armas en un conflicto cuyo objetivo era sin embargo la defensa de ideales idénticos a los que ellos sostenían. Por el contrario, el protestantismo común legitima en general el Estado, y por lo mismo la apelación a la violencia como una institución divina, y justifica especialmente el Estado autoritario legítimo. Lutero quitó al individuo la responsabilidad ética de la guerra para atribuirla a la autoridad política, de suerte que la obediencia a las órdenes de los poderes políticos no puede ser culpable, exceptuadas las cuestiones de la fe. También el calvinismo reconocía en principio la fuerza como medio para defender la fe, y por consiguiente legitimaba las guerras de religión. Es sabido que éstas fueron permanentemente un elemento vital del Islam. Por lo tanto, es evidente que de ningún modo la incredulidad moderna, originada en el culto renacentista de los héroes, es el factor que ha suscitado el problema de la ética política. Todas las religiones han debatido esta cuestión con más o menos éxito, y nuestra exposición ha demostrado suficientemente que no podía ser de otro modo" (*Le Savant et le politique*, págs. 191-194).

Finalmente, hay un doble conflicto implícito entre el universo de la religión y el de la ciencia. La ciencia positiva, experimental y matemática ha expulsado progresivamente lo

sacro de este mundo, y nos ha dejado en un cosmos utilizable, pero desprovisto de sentido. "Dondequiera la explicación sistemática de los conocimientos empíricos racionales ha quitado al mundo su aspecto mágico, y lo ha convertido en un mecanismo sometido a las leyes de la causalidad, el postulado ético de acuerdo con el cual el mundo es un cosmos ordenado por Dios, que por consiguiente tiene cierto sentido en el ámbito moral, se ha visto definitivamente refutado, pues una concepción del mundo empírico, y con mucha mayor razón matemático, excluye por principio todo modo de pensamiento que busque un "sentido", sea cual fuere, en los fenómenos del mundo interior" (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, pág. 564). Por otra parte, la ciencia conduce a una crisis espiritual, pues en la medida en que los hombres recuerdan la religión, ésta los deja insatisfechos. Una concepción religiosa del mundo confería significado a los seres, a los acontecimientos, a nuestro destino individual. El sabio no ignora que jamás hallará una respuesta última; no ignora que su obra será sobrepasada, pues la ciencia positiva es por esencia un devenir infinito.

Por lo tanto, hay una contradicción fundamental entre el saber positivo, demostrado pero incompleto, y el saber originado en las religiones, que carece de demostración pero que responde a las cuestiones esenciales. De acuerdo con la opinión de Max Weber, los hombres ya no hallan respuesta a estas cuestiones esenciales sino por y en una decisión individual, al mismo tiempo arbitraria e incondicional. Cada uno debe elegir su dios o su demonio.

ECONOMÍA Y SOCIEDAD

El libro *Economía y sociedad* (*Wirtshaft und Gesselschaft*) es un tratado de sociología general que desarrolla sucesiva y simultáneamente una sociología económica, una sociología jurídica, una sociología política y una sociología religiosa.

El objeto de este libro es la historia universal. Todas las civilizaciones, todas las épocas, todas las sociedades son utilizadas como ejemplos o ilustraciones. Pero no por ello este tratado es menos una obra de sociología, y no de historia. Su objetivo es hacer inteligibles las diferentes formas de economía, de derecho, de dominio y de religión, insertándolas en un sistema conceptual único. Este tratado de sociología general se orienta hacia el presente. Su fin es destacar, mediante la comparación con otras civilizaciones, la originalidad de la civilización occidental.

Esta obra contiene casi ochocientas páginas de apretada tipografía. y por lo tanto representa más o menos la mitad del *Tratado* de Pareto. Pero, a diferencia de este último, no admite que se salten páginas, y es casi imposible resumirla. Por lo mismo. trataré de reconstruir las etapas de la conceptualización general. con el fin de explicar en qué consiste lo que algunos denominan el nominalismo y el individualismo de Max Weber. Tomaré el ejemplo de la sociología política para mostrar cómo se desarrolla la conceptualización de Weber en un nivel menos abstracto.

En opinión de Max Weber, la sociología es la ciencia del acto social, al que quiere comprender interpretándolo, y cuyo desenvolvimiento aspira a explicar socialmente. Los tres términos decisivos son aquí comprender (*verstehen*), es decir aprehender los significados; interpretar (*deuten*), es decir organizar en conceptos el sentido subjetivo; explicar (*elklären*), es decir, destacar las regularidades de las formas de conducta.

El acto social es un comportamiento humano (*Verhalten*), dicho de otro modo una actitud interior o exterior orientada hacia la acción o la abstención. Este comportamiento es acción cuando el actor vincula su conducta con cierto significado. El acto es social cuando. según el sentido que le atribuye el actor, se relaciona con el comportamiento de otras personas. El profesor actúa socialmente en la medida en que la lentitud de su alocución se relaciona con la conducta de sus estudiantes, que deben esforzarse por anotar las demostraciones que él realiza en el pizarrón; si hablase solo y muy rápidamente, sin dirigirse a nadie, el acto no sería social. porque la palabra no se orientaría hacia la conducta de un auditorio.

El acto social se organiza en relación social (*soziale Beziehung*). Hay relación social cuando. en presencia de la actuación de varios actores. el sentido de la acción de cada uno se relaciona con la actitud del otro. de modo que los actos se orientan recíprocamente uno hacia el otro. El profesor y sus alumnos viven una relación social. La actitud de los alumnos se orienta hacia la del profesor, y la de éste hacia la de aquéllos.

Si las formas de conducta de varios actores se orientan regularmente unas hacia otras, es necesario que algo determine la regularidad de estas relaciones sociales. Se afirma que hay uso (*Brauch*) cuando esta relación social es regular, y que hay costumbre (*Sitten*) cuando el origen de esta rela-

ción regular es un antiguo acostumbramiento que lo convierte en segunda naturaleza. Max Weber utiliza la expresión *eingeleitet*: por así decirlo, una costumbre se ha incorporado a la vida. La tradición se ha convertido en modo espontáneo de acción.

En este punto del análisis interviene la idea de probabilidad. Que se trate de un uso o de costumbres, la regularidad no es absoluta. En las universidades es usual que los estudiantes no molesten con su charla a los profesores, por lo tanto existe la probabilidad de que la palabra del profesor sea recibida en silencio por los estudiantes; pero esta probabilidad no equivale a una certidumbre. Aun en el caso de una universidad francesa, donde los estudiantes suelen escuchar pasivamente, sería exagerado decir, como una afirmación de hecho, que durante una hora sólo el profesor habla. Es necesario decir simplemente que hay una probabilidad, más o menos grande, de que en general se escuche en silencio su palabra.

El concepto de orden legítimo interviene como consecuencia de la idea de relación regular. La regularidad de la relación social puede no ser más que el resultado de un prolongado acostumbramiento, pero suele ocurrir que aparezcan factores suplementarios: la convención o el derecho. El orden legítimo es convencional cuando la sanción que castiga la violación es una desaprobación colectiva. Es jurídico cuando la sanción que castiga la violación es la imposición física. Los términos de convención y de derecho están definidos por la naturaleza de la sanción, como en Durkheim. Los órdenes legítimos (*legitime Ordnung*) pueden ser clasificados según las oscilaciones de aquellos que les prestan acatamiento. Max Weber distingue cuatro tipos que recuerdan los cuatro tipos de acto, pero no son exactamente los mismos: los órdenes son afectivos o emocionales, racionales por referencia a valores, religiosos, y finalmente, determinados por el interés. Los órdenes legítimos determinados por el interés son racionales con respecto a un fin, los órdenes determinados por la religión nos devuelven al ámbito del acto denominado tradicional, lo que destaca la afinidad entre la religión y la tradición, por lo menos en cierta fase de la evolución histórica, pues el profetismo y la racionalización religiosa originada en el profetismo a menudo son revolucionarios.

Del orden legítimo, Max Weber pasa al concepto de combate (*Kampf*). La intervención de este concepto desde el comienzo del análisis posee un evidente significado. Contrariamente a lo que tienden a creer algunos sociólogos, las socie-

dades no son un conjunto armonioso. Augusto Comte insistía en la idea de consenso, y afirmaba que las sociedades están formadas por tantos muertos como vivos. Para Max Weber, las sociedades están formadas por tantas luchas como acuerdos. El combate es una religión social fundamental. En un duelo, la acción de cada duelista está orientada hacia la del otro. La orientación recíproca de las formas de conducta es aún más necesaria en este caso que en el caso del acuerdo, porque lo que está en juego es la existencia misma de los duelistas. La relación social del combate se define por la voluntad de cada uno de los actores de imponer su voluntad a pesar de la resistencia del otro. Cuando el combate no implica el empleo de la fuerza física, se lo denomina competencia. Cuando están en juego las propias existencias, se lo denominará selección (*Auslese*).

En una etapa siguiente de la conceptualización, los conceptos de la relación social y de combate permiten pasar a la constitución misma de los grupos sociales. El proceso de integración de los factores puede culminar en la creación, sea de una sociedad, sea de una comunidad. La distinción entre estos dos procesos (*Vergesellschaftung* y *Vergemeinschaftung*) es la siguiente:

Cuando el resultado del proceso de integración es una comunidad (*Gemeinschaft*), el fundamento del grupo es un sentimiento de pertenencia experimentado por los participantes, cuya motivación es a veces afectiva, y otras tradicional. Si el proceso de integración desemboca en una sociedad (*Gesellschaft*), ocurre que la motivación de los actos sociales está constituida por consideraciones o vínculos de intereses, o culmina en una resolución de intereses. Una sociedad por acciones, un contrato, son integraciones racionales con respecto a un fin. El proceso de integración social o comunitario desemboca en el grupo (*Verband*). Este puede hallarse abierto o cerrado, según que la entrada esté rigurosamente reservada, o por el contrario sea accesible a todos o casi todos. El grupo agrega a las sociedades o a las comunidades un órgano de la administración (*Verwaltungsstab*) y un orden reglamentario.

Después del grupo viene la empresa (*Betrieb*). Esta se caracteriza por la acción continua de varios actores, y por la racionalidad en vista de un fin. Un grupo de la empresa (*Betriebverband*) es una sociedad con un órgano de administración en vista de una acción racional. La combinación de los conceptos de grupo de empresa revela claramente cómo progresa la conceptualización de Weber. El grupo impli-

ca un órgano especializado de administración, la empresa introduce las dos ideas de acción continua y de acción racional en vista de un fin. Al combinar las dos ideas, se obtiene el grupo de empresa, sociedad sometida a un órgano de la administración y que desarrolla una acción permanente y racional.

Max Weber define aún algunos conceptos clave en su reconstrucción del acto social. Los dos primeros conceptos son los de Asociación (*Verein*) y de institución (*Anstalt*). En la asociación, los participantes aceptan consciente y voluntariamente la reglamentación; la institución está impuesta por decretos a los que los participantes deben someterse.

Otros conceptos importantes son los de poder (*Macht*) y de dominio (*Herrschaft*). El poder se define simplemente por la probabilidad que un actor posee de imponer su voluntad a otro, aun contra la resistencia de éste. Por lo tanto, se sitúa en el marco de una relación social, y designa la situación de desigualdad que determina que uno de los factores pueda imponer su voluntad a otro. Estos actores pueden ser grupos —por ejemplo, los Estados— o individuos. El dominio (*Herrschaft*) es la situación en la que hay un amo (*Herr*). Puede definirse por la posibilidad del maestro de obtener la obediencia de quienes en teoría se la deben. La diferencia entre el poder y el dominio es que en el primer caso el mando no es necesariamente legítimo, ni la sumisión obligatoriamente un deber; mientras que en el segundo la obediencia se basa en el reconocimiento de quienes obedecen las órdenes que se imparten. Por consiguiente, las motivaciones de la obediencia permitirán construir una tipología de dominio. Para pasar del poder y el dominio a la realidad política, es necesario agregar la idea de grupo político (*politischer Verband*). El grupo político incluye las ideas de territoiro, de continuidad del grupo y de amenaza de aplicación de la fuerza física para imponer el respeto a las órdenes o las reglas. Entre los grupos políticos, el Estado es la instancia que dispone del monopolio de la imposición física.

Max Weber introduce finalmente un último concepto, el de grupo hierocrático o sacro (*hierokratischer Verband*). Es el grupo en que el dominio pertenece a los que detentan los bienes sagrados y están en condiciones de dispensarlos. Los grupos hierocráticos evocan, sin ser su equivalente, los regímenes teocráticos de Augusto Comte. Cuando el poder se remite a lo sacro y cuando el poder espiritual y el poder temporal se confunden, se impone obediencia menos mediante la fuerza física que gracias a la posesión de fórmulas de sal-

vación. Si el poder distribuye los bienes de los cuales los individuos esperan la redención, él posee para cada uno y para todos el secreto de la vida feliz, aquí en la tierra o en el más allá.

En *Economía y sociedad*, Max Weber aborda en dos ocasiones la sociología política. Ante todo, en la primera parte, desarrolla la tipología de las formas de dominio (*"Die Typen der Herrschaft"*). Luego, en la segunda parte, especialmente en los dos últimos capítulos (*"Politische Gemeinschaften"* y *"Soziologie der Herrschaft"*) describe con más detalle la diferenciación de los regímenes políticos observados en el curso de la historia, sirviéndose para el caso de la tipología explicada en la primera parte.

Me detendré en el capítulo de sociología política de *Economía y sociedad*. Ante todo, es menos difícil deducir sus grandes líneas que resumir la sociología económica. Mi exposición será esquemática y pobre, comparada con la riqueza del texto de Weber, pero quizá no traicione el pensamiento del autor. En cambio un resumen de la sociología económica exigiría extensos capítulos.

La sociología política está inspirada directamente por una interpretación de la situación contemporánea de Alemania Imperial y de Europa Occidental. Permite aprehender el proyecto fundamental de Max Weber, que era comprender su tiempo a la luz de la historia universal, o aun hacer inteligible la historia universal en la medida en que ésta tiende a la situación actual, concebida como culminación de aquélla.

Finalmente, está estrechamente vinculada con la personalidad de su autor, más que otros capítulos de *Economía y sociedad*. Max Weber pertenece a la escuela de los sociólogos que se interesan en la sociedad a partir del interés que despierta en ellos la cosa pública. Como Maquiavelo, es uno de esos sociólogos que sienten nostalgia de la acción política, y que hubieran deseado participar en la batalla política y ejercer el poder. Soñaba con ser estadista. En realidad, no fue hombre político, sino sólo consejero del príncipe, y como correspondía a su función, un consejero a quien no se escuchaba.

La sociología política de Max Weber se basa en una distinción entre la esencia de la economía y la esencia de la política, establecida a partir del sentido subjetivo de las formas de conducta humana. Este método deriva directamente de la definición de la sociología. Si toda sociología es la comprensión interpretativa de la acción humana, es decir, del sentido

subjetivo que los actores atribuyen a lo que hacen o a lo que se abstienen de hacer, se deduce que la acción económica y la acción política se decidirán en el plazo del sentido subjetivo de las formas de conducta.

La acción orientada económicamente es la que, de acuerdo con su significado, se relaciona con la satisfacción de los deseos de prestaciones de utilidad (*Nutzleistungen* de *Leistung* que viene del verbo *leisten*, realizar, producir, y de *Nutz*, raíz de la palabra utilidad). Esta definición se aplica a la acción orientada económicamente y no al accionar económico. Este último, *wirtschaften*, verbo forjado a partir del sustantivo *Wirtschaft*, designa el ejercicio pacífico de una capacidad de disposiciones orientadas económicamente. La orientación hacia la categoría económica implica simplemente que se trata de satisfacer las necesidades de prestaciones de utilidad experimentadas por los individuos. El concepto de prestación de utilidad engloba simultáneamente los bienes materiales y los bienes inmateriales, por ejemplo los servicios. El accionar económico, implica, por otra parte, que la acción sea pacífica, lo cual excluye el bandidaje y la guerra, que han sido en el curso de la historia medios utilizados con frecuencia y a menudo eficaces para obtener prestaciones de utilidad. No por razones morales, sino a causa de la racionalidad instrumental, el más fuerte siempre tendió a apoderarse de los bienes producidos por el trabajo ajeno. Este modo de satisfacer los deseos de prestaciones de utilidad se ve desechado por la definición de Weber acerca del accionar económico, que supone, además, el uso de las cosas y las personas con miras a la satisfacción de las necesidades. El trabajo es un accionar económico en la medida en que es el ejercicio pacífico de la capacidad, poseída por un individuo o por varios, de disponer de materiales o de herramientas para satisfacer necesidades. Si al accionar económico se agrega el adjetivo racional, se obtiene el accionar económico característico de las sociedades actuales, es decir, un accionar que implica la utilización de los recursos disponibles de acuerdo con un plan, la continuidad de los esfuerzos enderezados a satisfacer las necesidades.

Una primera distinción se delinea desde luego entre el orden de la política y el de la economía. La economía se relaciona con la satisfacción de las necesidades como el fin que determina la organización racional de la conducta, mientras que caracteriza a la política el dominio ejercido por un hombre o por varios sobre otros.

Estas definiciones permiten comprender el entrelazamiento

del accionar económico y al mismo tiempo del accionar político, cuya distinción es conceptual y no real. En el ámbito de lo concreto es imposible separar el accionar económico del accionar político, del mismo modo que se separan dos cuerpos en un compuesto químico. El accionar económico puede implicar que se utilicen, aquí o allá, medios de fuerza, y por lo tanto puede implicar una dimensión política. Por otra parte, todo accionar político —es decir, todo ejercicio permanente del dominio de un hombre o de varios hombres sobre otros— exige un accionar económico, es decir, la posesión o la disposición de los medios necesarios para satisfacer necesidades. Existe una economía de la política y una política de la economía. La oposición entre los dos términos adquiere el rigor conceptual únicamente en la medida en que se excluyen del accionar económico propiamente dicho los medios de fuerza, y también en la medida en que se refiere la racionalidad propia del accionar económico a la rareza o a la elección racional de los medios.

Por lo tanto, la política es el conjunto de las formas de conducta humanas que implican el dominio del hombre por el hombre. El término dominio es la traducción del alemán *Herrschaft*. Julien Freund, traductor francés de Max Weber, ha elegido este término porque *Herr* significa *maître* (*monsieur*) —amo, señor— y dominio responde a la etimología de la palabra latina *dominus*. Si nos remitimos al sentido original de la palabra dominio, indica evidentemente la situación del amo con respecto a los que obedecen. De todos modos, es necesario hacer abstracción de la connotación desagradable que adhiere a esta palabra, y entender simplemente la posibilidad de que las órdenes impartidas sean acatadas efectivamente por quienes las reciben. El término de autoridad no habría convenido para traducir *Herrschaft*, pues Max Weber utiliza también la palabra *Autorität* para designar las cualidades naturales o sociales del amo.

Hay tres tipos de dominio: el dominio es racional, tradicional o carismático. Por lo tanto, la tipología se basa en el carácter propio de la motivación que impone la obediencia. Es racional el dominio basado en la creencia en la legalidad de las normas, así como en la legalidad de los títulos de quienes ejercen dominio. Es tradicional el dominio que se basa en la creencia en el carácter sagrado de las antiguas tradiciones y en la legitimidad de quienes son llamados por la tradición para ejercer la autoridad. Es carismático el dominio basado en una abnegación fuera de lo común, y justificado por el

carácter sagrado o la fuerza heroica de una persona y del orden revelado o creado por ella.

Abundan los ejemplos de estos tres tipos de dominio. El recaudador consigue que lo obedezcamos porque creemos en la legalidad de los títulos que le permiten enviarnos formularios de recaudación, y por lo tanto ejerce un dominio racional. En general, el conjunto de la gestión administrativa de las sociedades modernas, trátese de la reglamentación de la circulación de automotores, de los exámenes universitarios o de la organización fiscal, implica un dominio de los hombres sobre otros hombres de tal naturaleza que quienes obedecen se someten a las normas legales o a los intérpretes y ejecutores de la legalidad misma, y no a individuos. No es tan fácil hallar ejemplos de un dominio tradicional en las sociedades actuales; pero si la reina de Inglaterra ejerciese todavía un poder efectivo, el fundamento de este dominio sería un largo pasado y la creencia en la legitimidad de una autoridad cuyo origen se remonta a varios siglos. Hoy, sólo queda el decorado de este dominio. Los hombres continúan respetando a quien detenta este poder tradicional, pero en realidad ya no tienen ocasión de obedecerle. Se promulgan las leyes en nombre de la reina, pero ella no determina su contenido. En nuestra época, en los países que han conservado la monarquía, el dominio tradicional perdura a título simbólico.

En cambio, nuestra época ofrece múltiples ejemplos de poder carismático. Lenin ejerció durante varios años un dominio que puede denominarse carismático, pues no se basaba en la legalidad ni en antiguas tradiciones, sino en la devoción que los hombres le profesaban, convencidos de la virtud extraordinaria de quien se proponía trastornar el orden social. De acuerdo con la definición de Weber, Hitler y el general de Gaulle han sido y son igualmente jefes carismáticos, por diferentes que pueda considerárselos en otros aspectos. El propio general de Gaulle ha destacado el carácter carismático de su dominio en las circunstancias en que, pudiendo elegir entre la invocación de la legitimidad electoral y el antecedente del 18 de junio de 1940, eligió el segundo término de la alternativa. En abril de 1961, para exigir obediencia contra los generales rebeldes de Argelia, vistió el uniforme de general de brigada de junio de 1940, y habló a los oficiales y los soldados, no como presidente de la República, elegido por un colegio de notables, sino como el general de Gaulle, depositario durante veinte años de la legitimidad nacional. Cuando un hombre declara encarnar la legitimidad nacional durante una veintena de años, el dominio ya no pertenece al orden nacio-

nal ni al orden tradicional —el General de Gaulle no nació en una familia reinante— sino que es carismático. El jefe está al margen de lo cotidiano, y también es extraordinaria la abnegación que los hombres consagran a esta personalidad, heroica y ejemplar.[19]

Naturalmente, estos tres tipos de dominio pertenecen a una clasificación simplificada. Max Weber afirma que la realidad ofrece siempre una mezcla o una confusión de estos tres tipos puros.

Sin embargo, este análisis propone cierto número de problemas.

Max Weber distingue cuatro tipos de acción y tres tipos de dominio; ¿por qué no hay concordancia entre la tipología de las formas de conducta y la tipología de los dominios?

[19] "La teoría del dominio carismático a veces provocó malentendidos, porque se ha querido ver en ella, a posteriori, una prefiguración del régimen nazi. Algunos aun intentaron convertir a Weber en precursor de Hitler, cuando en realidad este autor se limitó rigurosamente al análisis sociológico e idealtípico de una forma de dominio que ha existido siempre. Hubo regímenes carismáticos antes de Hitler y otros después, por ejemplo el de Fidel Castro. Si suponemos que el análisis de Weber ayudó a los nazis a adquirir una conciencia más definida de su posición, no por ello este reproche es menos ridículo, pues viene a parar en que el médico es responsable de la enfermedad cuyo diagnóstico formula. En este sentido, la sociología política debería transformarse en un asunto de buenos sentimientos, renunciar a examinar objetivamente algunos fenómenos, y finalmente, renegar de sí misma como ciencia para formular condenaciones agradables para todos los que reducen el pensamiento a meras evaluaciones ideológicas. Una actitud semejante contradice tanto la distinción que Weber realizó siempre entre la comprobación empírica y el juicio de valor, como su principio de la neutralidad axiológica de sociología, así como el deber que Weber exige al sabio, y que consiste en no esquivar jamás el examen de las realidades que le parezcan personalmente desagradables. Además, los críticos de Weber han descuidado lo esencial de su concepción del tipo carismático. En lugar de buscar en ella la teoría de un movimiento histórico dado, que Weber no conoció, habrían hecho mejor en leer las páginas consagradas a este tipo de dominio; incluyen explícitamente su pensamiento acerca del fenómeno revolucionario, pues al escribirlas pensaba sobre todo en Lenin o en Kurt Eisner (a este último lo cita expresamente)" (Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, págs. 211-212).

Los tres tipos de dominio corresponden aproximadamente a tres de los cuatro tipos de conducta. Pero uno de estos no está representado por un tipo de dominio. Entre la conducta racional con respecto a un fin y el dominio legal, el paralelismo es perfecto. Entre la conducta afectiva y el dominio carismático por lo menos se justifica cierta aproximación. Finalmente, se designan con una misma palabra la conducta tradicional y el dominio tradicional. ¿Necesitamos señalar que la clasificación de los tipos de conducta es errónea? ¿No puede afirmarse que, en realidad, hay sólo tres motivaciones fundamentales, y por consiguiente tres tipos de conducta y tres tipos de dominio? La razón, la emoción y el sentimiento explican que la conducta sea racional, afectiva o tradicional; y asimismo, que el dominio sea racional, carismático o tradicional.

Esta interpretación es posible, pero el problema me parece más sutil. La clasificación de los tipos de dominio se refiere a las motivaciones de los que obedecen, pero estas motivaciones tienen naturaleza esencial y no psicológica. El ciudadano que recibe su formulario de impuestos pagará la suma que el recaudador le reclama, generalmente no porque ha reflexionado acerca de la legalidad del sistema fiscal, y ni siquiera porque tema al oficial de justicia, sino por simple hábito de obedecer. La motivación psicológica efectiva no coincide necesariamente con el tipo abstracto de motivación vinculado con el tipo de dominio. El acostumbramiento, y no la razón, puede imponer obediencia en el campo de un dominio racional. Si es muy cierto que la distinción entre los tipos de dominio deriva de una clasificación de las motivaciones, éstas no son las que pueden ser observadas, en el sentido vulgar del término.

La mejor prueba de nuestra afirmación es que Max Weber ofrece varias tipologías diferentes de las motivaciones de la obediencia. En el primer capítulo de *Economía y sociedad*, después de haber formulado el concepto del orden legítimo, se pregunta cuáles son las motivaciones que sostienen la legitimidad de un orden, y ofrece una clasificación en dos o cuatro términos. Un orden legítimo puede hallarse sostenido interiormente (*innerlich*) por los sentimientos de los que obedecen. Si está inyectado, existen tres modalidades posibles de este fenómeno que se refieren a los tres tipos de conducta: afectivo, racional con respecto a los valores y religioso, en este caso el religioso viene a sustituir al tradicional. Si no está introyectado, el orden legítimo puede apoyarse en la reflexión acerca de las consecuencias del acto, y esta reflexión determina la conducta de los que obedecen. En este caso, la tipología de las motivaciones de obediencia es por consiguiente

una tipología de cuatro términos, que no reproduce la tipología en tres términos de los modos de dominio. En otro pasaje del mismo primer capítulo, referido a los motivos por los que se atribuye legitimidad a cierto orden, Max Weber habla nuevamente de cuatro términos, que esta vez son muy exactamente paralelos a los cuatro tipos de conducta. En efecto, considera que hay cuatro fórmulas de legitimidad: tradicional, afectiva, racional con respecto a los valores, y resultado de la afirmación positiva de un orden legal.

Por lo tanto, Max Weber vacila entre diferentes clasificaciones, repite siempre la fórmula del acto racional con respecto a un fin, que es el tipo ideal de la acción económica o política. En efecto, esta acción es también la acción regida por un orden legal y la acción determinada por la consideración de las consecuencias posibles de la conducta, del tipo de la conducta interesada o del contrato. Asimismo, la acción emocional aparece siempre en las clasificaciones. En el mundo de lo político su correspondiente es el tipo profético o carismático. En cambio, dos tipos de conducta reciben denominaciones distintas, que aparecen o desaparecen. La acción tradicional se convierte a veces en acción religiosa. En cierto sentido, la religión no es más que una modalidad de la tradición, pero en otro es la forma inicial y profunda de la tradición. Por otra parte, la acción *wertrational* figura en ciertos casos como uno de los fundamentos de la legitimidad (el honor) pero desaparece en la tipología de los modos de dominio, porque no es un tipo abstracto.

¿Estas dificultades de la tipología se relacionan con el hecho de que Max Weber no ha elegido entre los conceptos puramente analíticos y los conceptos semihistóricos. Sería necesario considerar los tres modos de dominio como conceptos analíticos puros y simples, pero Weber les confiere simultáneamente un significado histórico.

Sea como fuere, esta tipología del dominio permite a Max Weber iniciar una casuística conceptual de los tipos de dominio. A partir de la idea de dominio racional, analiza los caracteres de la organización burocrática. A partir de la idea de un dominio tradicional, señala el desarrollo y la progresiva diferenciación: dominio gerontocrático, patriarcal, patrimonial. Procura demostrar cómo a partir de una definición simplificada de un tipo de dominio, es posible, mediante una complicación progresiva —es decir, gracias a la discriminación de los diferentes modos— reincorporar la infinita diversidad de las instituciones observadas históricamente. La diver-

sidad histórica se hace entonces inteligible, porque deja de aparecer como arbitraria.

Desde que hay hombres que piensan acerca de las instituciones sociales, la existencia del otro es el factor que suscita la sorpresa inicial. Vivimos en una sociedad, y hay otras sociedades. Para nosotros es evidente o sagrado cierto orden político o religioso, y hay otros órdenes. Es posible reaccionar frente a este descubrimiento mediante la afirmación agresiva o ansiosa de la validez absoluta de nuestro orden, y la desvalorización simultánea del orden de los otros. La sociología comienza con el reconocimiento de esta diversidad y con la voluntad de comprenderla, lo que no implica que todas las modalidades se sitúen en el mismo nivel de valor, sino que todas son inteligibles, porque expresan la misma naturaleza humana y social. La política de Aristóteles ha conferido inteligibilidad a la diversidad de los regímenes de las ciudades griegas, y la sociología política de Max Weber intenta el mismo esfuerzo en el marco de la historia universal. Aristóteles se interrogaba acerca de las dificultades que debía resolver cada régimen y de sus posibilidades de supervivencia o de prosperidad. Por su parte, Max Weber se formula interrogantes acerca de la evolución probable, posible o necesaria de un tipo de dominio.

El análisis de las transformaciones del dominio carismático es ejemplar. Esta forma de dominio implica en su origen algo que se encuentra fuera de lo corriente (*ausseralltäglich*). Por consiguiente, tiene en sí misma algo precario, porque los hombres no pueden vivir perdurablemente fuera de lo cotidiano, y porque todo lo que se encuentra fuera de lo corriente inevitablemente se desgasta. Por lo tanto, hay un proceso estrechamente vinculado con el dominio carismático, el retorno del poder carismático a la vida cotidiana (*Veralltäglichung des Charismas*). Un dominio fundado en las cualidades excepcionales de un hombre, ¿puede sobrevivir a la desaparición de este último? Todo régimen señalado por el origen carismático de su jefe supremo no puede dejar de afrontar el problema de la supervivencia o de la herencia. Así, Max Weber llega a elaborar una tipología de los métodos mediante los cuales se resuelve ese problema fundamental del dominio carismático que es la sucesión.

Puede darse la búsqueda organizada de otro vehículo del carisma, como en la teocracia tibetana tradicional. Los oráculos y la apelación al juicio de Dios pueden crear también una institucionalización de lo excepcional. El jefe carismático puede elegir a su sucesor, pero de todos modos es necesario que

la comunidad de los fieles lo acepten. Asimismo, es posible que el estado mayor del jefe carismático elija al sucesor, y que luego la comunidad lo reconozca. Puede creerse que el carisma es inseparable de la sangre y el devenir hereditario (*Erbcharisma*). En este caso, el dominio carismático desemboca en un dominio tradicional. La gracia que tenía una persona se convierte en posesión de una familia. Finalmente, el carisma puede transmitirse de acuerdo con ciertas modalidades, mágicas o religiosas. La consagración de los reyes de Francia era un modo de transmisión de la gracia. De este modo, la gracia pertenecía a una familia y ya no a un hombre.

Este sencillo ejemplo ilustra claramente el método y el sistema de análisis de Max Weber. Su objetivo es siempre el mismo. Se trata de deducir la lógica de las instituciones humanas y de comprender las singularidades de las instituciones, sin renunciar por ello al uso de los conceptos. Se trata de elaborar una sistematización flexible que permita integrar los diferentes fenómenos en un marco conceptual único, y al mismo tiempo no eliminar lo que constituye la singularidad de cada régimen o de cada sociedad.

Este modo de conceptualización conduce a Max Weber a preguntarse qué influencia ejerce un modo de dominio sobre la organización y la racionalidad de la economía, qué relación hay entre un tipo de economía y un tipo de derecho. En otros términos, la comprensión más o menos sistemática no es el único fin de la conceptualización; esta última también persigue el objetivo de formular los problemas de causalidad o de las influencias recíprocas entre los diferentes sectores del universo social. La categoría que domina este análisis causal es la de probabilidad o de influencia y probabilidad. Un tipo de economía influye en cierta dirección sobre el derecho; es probable que un tipo de dominio se exprese de cierto modo en la administración o en el derecho. No hay ni puede haber causalidad unilateral de una serie de instituciones particulares sobre el resto de la sociedad. En este sentido, puede admirarse o criticarse el método de Weber, pues multiplica las relaciones parciales y no aporta lo que los filósofos denominan hoy la totalización. En los estudios sociológicos de las religiones, Max Weber se ha esforzado por reconstruir el conjunto de un modo de vivir y de pensar el mundo. Por lo tanto, no ignora la necesidad de reintegrar en el conjunto cada elemento de una existencia o de una sociedad. Pero en *Economía y sociedad* analiza las relaciones entre los sectores, y de este modo multiplica las relaciones parciales sin reconstruir la totalidad. A mi juicio, Max Weber se hubiera justificado afirmando que

no excluía otros métodos, y que en el nivel de generalidad conceptual en que se sitúa su análisis, era imposible deducir relaciones causales que implicasen una necesidad rigurosa, e igualmente imposible reconstruir la totalidad de una sociedad particular o de un régimen político dado, pues el objetivo buscado es aprehender los diferentes aspectos de estas totalidades con la ayuda de conceptos.

La sociología política de Max Weber es inseparable de la situación histórica en que él mismo vivió.[20] Desde el punto de vista político, en la Alemania guillermina Max Weber era un nacional-liberal. Max Weber fue un nacional-liberal, pero no era liberal en el sentido norteamericano, y en rigor ni siquiera era un demócrata en el sentido que los franceses, los ingleses o los norteamericanos asignaban o asignan a este término. Ponía la grandeza de la nación y el poder del Estado por encima de todo. Ciertamente, adhería a las libertades a las que aspiran los liberales del viejo continente. Sin un mínimo de derechos del hombre, escribió en alguna de sus obras, no podríamos continuar viviendo. Pero no creía en la voluntad general ni en el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, ni en la ideología democrática. Si deseaba una "parlamentarización" del régimen alemán, adoptaba esa posición, según lo que podemos deducir de sus escritos, para mejorar la calidad de los jefes más que por razones de principio. Pertenecía a la generación posbismarckiana, que se fijaba como primera tarea mantener la herencia del fundador del Imperio alemán, y como segunda incorporar a Alemania a la política mundial (*Weltpolitik*). No pertenecía al grupo de sociólogos que, como Durkheim, creían que las funciones militares de los Estados pertenecían a un pasado próximo a desaparecer. Creía en la permanencia de los conflictos entre las grandes potencias, y deseaba que Alemania unificada ocupase un lugar muy importante en el escenario mundial. Abordaba los problemas sociales de actualidad que le interesaban, por ejemplo la cuestión de los campesinos polacos en el Este de Alemania, sólo en relación con el objetivo que ponía por encima de todo, la grandeza del Reich. Max Weber fue apasionado adversario de Guillermo II, a quien atribuyó, durante la guerra de 1914, una responsabilidad fundamental en las desgracias que afectaron a su patria. En la misma época, esbozó un proyecto de reforma

20 Acerca de Max Weber y la política alemana, véase: J. P. Meyer, *Max Weber in German Politics*, Londres, febrero de 1956; W. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, Tubinga, Mohr, 1959.

de las instituciones cuyo objeto era una "parlamentarización" del régimen alemán. En efecto, atribuía la mediocridad de la diplomacia del II Reich al modo de reclutamiento de los ministros y a la falta de vida parlamentaria.

Creía que el dominio burocrático caracteriza a todas las sociedades modernas y constituye un sector importante de cualquier régimen; pero la tarea del funcionario no es impulsar el Estado ni ejercer oficios propiamente políticos. El funcionario debe aplicar los reglamentos y conducirse de acuerdo con los precedentes. Está educado en la disciplina, no en la iniciativa y la lucha, y por eso generalmente será un mal ministro. El reclutamiento de los hombres políticos implica reglas distintas de las que rigen el reclutamiento de los burócratas. Así, Max Weber anhelaba una transformación del régimen alemán en el sentido parlamentario. Las asambleas podrían elegir mejores jefes —es decir, mejor formados en la batalla política— que los que un emperador elige, o que los que se elevan hasta la cúspide de una jerarquía administrativa.

El régimen alemán implicaba un elemento tradicional, el emperador, y un elemento burocrático, la administración; carecía de elemento carismático. Al observar a las democracias anglosajonas, Max Weber imaginaba a un jefe político carismático que, como jefe partidario, adquiriría en la lucha las cualidades que son necesarias al estadista: a saber, el coraje de decidir, la audacia de innovar, la capacidad de inspirar fe y de obtener obediencia.[21] Los alemanes de la generación que

[21] Marianne Weber relata una conversación que su marido sostuvo en 1919 con Ludendorff, a quien consideraba uno de los responsables del desastre alemán. Después de un diálogo de sordos, en el curso del cual Weber se esforzó por convencer a Ludendorff de la necesidad de sacrificarse, entregándose como prisionero de guerra a los Aliados, la conversación se orientó hacia la situación política en Alemania. Ludendorff reprochó a Weber y a la *Frankfurter Zeitung* (de la que Max Weber era uno de los principales redactores) la defensa de la democracia:

"Weber. —¿Cree usted que yo considero democracia la porquería que ahora tenemos?

"Ludendorff. —Si usted habla así, quizá podamos llegar a un acuerdo.

"W. —Pero la porquería de antes tampoco era monarquía.

"L. —¿Qué entiende usted por democracia?

"W. —En la democracia, el pueblo elige un jefe (*Führer*) en quien deposita su confianza. Luego, el elegido dice: «Ahora, ¡cierren la boca y obedezcan!» El pueblo y los partidos ya no tienen derecho a seguir hablando.

siguió a la de Max Weber vivieron este sueño del jefe carismático. Evidentemente, Max Weber no habría reconocido su sueño en la realidad alemana de 1933-1945.

La sociología política de Max Weber desemboca en una interpretación de las civilizaciones contemporáneas. Lo que singulariza el universo en que vivimos, es el desencanto del mundo. La ciencia nos acostumbra a no ver en la realidad exterior más que un conjunto de fuerzas ciegas que podemos poner a nuestra disposición; pero nada queda de los mitos y los dioses que con sus formas ásperas poblaban el universo. En este mundo despojado de sus encantos y ciego, las sociedades humanas se desarrollan para alcanzar una organización cada vez más racional y más burocrática.

Sabemos que una obra es realmente científica sólo si puede y debe ser superada. De ahí el carácter patético de una existencia consagrada a la investigación que, aun en casos de éxito, no puede dejar de ser una frustración. Jamás conoceremos el término de nuestro esfuerzo, ni obtendremos respuesta para los interrogantes que más nos importan.

Asimismo, cuanto más racional la sociedad, más cada uno de nosotros se ve condenado a lo que los marxistas modernos denominan alienación. Nos sentimos sometidos a un conjunto que nos sobrepasa, condenados a realizar únicamente una parte de lo que podríamos ser, consagrados toda la vida al ejercicio de un oficio limitado, sin más esperanzas de grandeza que aceptar esta limitación.

Desde luego, Max Weber afirmaba que sobre todo importa salvar los derechos del hombre, que dan a cada uno la posibilidad de vivir una existencia auténtica fuera del lugar que ocupa en la organización racional; políticamente, es el margen de libre competencia gracias al cual se afirma la personalidad y pueden elegirse jefes auténticos y no burócratas.

Más allá de la racionalización científica del mundo, es necesario reservar los derechos de una religión puramente interior. Más allá de la racionalización burocrática, importa salvaguardar la libertad de la ciencia y el enfrentamiento de las personas. Sin suprimir las desigualdades entre los individuos y las clases, el socialismo señalaría, si se transformase de utopía en realidad, una etapa en el camino de la burocratización integral.

"L. — Una democracia así me gustaría.

"W. — Después, el pueblo puede juzgar. Si el jefe cometió errores, que se haga ahorcar".

(Marianne Weber, *Max Weber, ein Lebensbild*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1926, págs. 664-665.)

La conclusión de Weber se origina en el análisis existencial de la incompatibilidad de los valores y de la lucha entre los dioses. El mundo está racionalizado por obra de la ciencia, la administración y la gestión rigurosa de las empresas económicas, pero continúa la lucha entre las clases, las naciones y los dioses. Como no existe árbitro o juez, una sola actitud es digna: la decisión solitaria de cada uno frente a su conciencia. Quizá la última expresión de esta actitud filosófica se expresa en la palabra compromiso. Max Weber decía: elección y decisión (*Entscheidung*). La decisión era no tanto la elección entre un partido y otro, como el compromiso en favor de un Dios que podía ser un demonio.

WEBER, NUESTRO CONTEMPORÁNEO

Más que Émile Durkheim, o Vilfredo Pareto, Max Weber es aún nuestro contemporáneo. Se admira el análisis estadístico de las causas del suicidio como a una etapa de la ciencia. Se continúa utilizando un concepto como el de *anomia*, pero ya no interesan las ideas políticas de Durkheim ni las teorías morales que él deseaba difundir en las escuelas normales de profesores. *El Tratado de sociología general* continúa siendo un monumento extraño, obra maestra de una personalidad originalísima, objeto de admiración para unos, de irritación y aun de exasperación para otros. Pareto ya no tiene muchos discípulos o continuadores. El caso de Max Weber es muy distinto.

Hubo ardientes discusiones en Heidelberg, en el curso del Congreso organizado en 1964 por la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* con motivo del centésimo aniversario del nacimiento de Weber. Las polémicas continuaron mucho después del Congreso. El historiador suizo Herbert Lüthy llegó al extremo de escribir que había "weberianos" como había "marxistas", y que unos y otros se mostraban igualmente susceptibles cuando se ponía en duda una idea del respectivo maestro. Por supuesto, los weberianos y los marxistas tienen poco en común: Los primeros están sólo en las universidades, los segundos gobiernan Estados. Puede resumirse y vulgarizarse el marxismo en un catecismo utilizable por la multitud, pero el weberismo no se presta a la elaboración de una ortodoxia, a menos que se asigne esa denominación al rechazo de todas las ortodoxias.

¿Por qué casi medio siglo después de su muerte Max Weber despierta tantas pasiones? ¿Debe verse la causa en su obra, o bien en su personalidad?

Todavía no se ha acallado la controversia científica acerca de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. No sólo

porque se atribuyó al famoso libro el carácter de una refutación empírica del materialismo histórico, sino también porque propone dos problemas de gran alcance. El primero es histórico: ¿hasta qué punto ciertas sectas protestantes, o de modo más general el espíritu protestante han influido sobre la formación del capitalismo? El segundo es teórico o sociológico: ¿En qué sentido la comprensión de las formas de conducta económica exige la referencia a las creencias religiosas, a los sistemas del mundo afirmados por los autores? Entre el hombre económico y el hombre religioso no hay una división radical. El hombre de carne y hueso, el hombre que tiene deseos y goces en ciertas raras circunstancias, se convierte en el *homo oeconomicus* en función de una ética dada.

Asimismo, la tentativa de Weber de analizar la estructura de la acción social, para elaborar una tipología de las formas de conducta, para comparar los sistemas religiosos, económicos, políticos, sociales, por criticables que nos parezcan algunos de sus métodos y de sus resultados, pertenece todavía a nuestro tiempo. Quizás aun deberíamos afirmar que sobrepasan con mucho lo que los sociólogos modernos se creen capaces de realizar. O en todo caso, la teoría abstracta y las interpretaciones históricas tienden a disociarse. La "gran teoría", en el estilo de T. Parsons tiende a la abstracción extrema de un vocabulario conceptual, utilizable para la comprensión de cualquier sociedad. Pretende distanciarse de la sociedad moderna y de la filosofía que inspiraba a Max Weber. En realidad, ¿la referencia al presente ha desaparecido de la conceptualización de Parsons, o de modo más general de la conceptualización que caracteriza a la sociología moderna? Se trata de un punto discutible. En verdad, sólo nos importa demostrar, al combinar una teoría abstracta de los conceptos fundamentales de la sociología y una interpretación a medias concreta de la historia universal, que Max Weber se muestra más ambicioso que los profesores modernos. En este sentido, quizá pertenece tanto al futuro como al pasado de la sociología.

Por válidos que sean en sí mismos, estos argumentos no explican la violencia de los debates. Además, éstos se realizaron en Europa, no en Estados Unidos. En este último país, Max Weber ha sido interpretado al mismo tiempo que traducido por Talcott Parsons. Su obra tuvo la acogida que se dispensa a la producción de un hombre dedicado a la ciencia pura. En este carácter penetró en las universidades, donde luego fue explicada, comentada y a menudo también discutida. En cuanto al hombre que se expresa en la obra o se disimula detrás de ella, ¿no había sido demócrata y hostil a Guillermo II? Por

lo demás, ¿no es legítimo ignorar al político y conocer únicamente al sabio?

Europa fue el lugar donde el centenario de Max Weber despertó pasiones. Quienes adoptaron posiciones favorables o contrarias a Max Weber, político y filósofo al mismo tiempo que sociólogo, fueron profesores de formación europea, aunque algunos de ellos luego adoptaron la ciudadanía norteamericana. En este sentido, nada más revelador que el desarrollo de las tres sesiones plenarias de Heidelberg. La primera, iniciada con una conferencia de Talcott Parsons acerca de las concepciones metodológicas de Weber, originó una discusión propiamente académica. Las dos siguientes adoptaron un carácter muy distinto. Mi propia conferencia, titulada *Max Weber und die Machtpolitik* se insertaba en la polémica desencadenada por el libro de Wolfgang J. Mommsen,[22] un debate que todavía en 1966 no ha concluido. En cuanto a la conferencia de Herbert Marcuse, *Industrialisierung und Kapitalismus*, parecía animada por una suerte de furor contra Max Weber como si éste aun estuviera vivo, como si fuese una figura irreductible.

Estos dos debates, uno acerca del lugar de Max Weber en la política alemana, y de las opiniones que profesó, el otro acerca de su filosofía y sus actitudes fundamentales, no tienen el mismo alcance ni el mismo estilo. Algunos autores, tanto en la República Federal como en Estados Unidos, tendían a presentar a Max Weber como un buen demócrata, de estilo occidental, de acuerdo con la imagen que es posible forjarse de ese tipo después de la Segunda Guerra Mundial. Es evidente que esta representación estaba muy alejada de la realidad. El valor que Max Weber, en un acto de decisión libre, había situado por encima de todo, era, como hemos visto, la grandeza nacional, no la democracia o aun las libertades personales. Apoyaba la democratización por razones circunstanciales más que de principio. En su opinión, los funcionarios entre los cuales el emperador elegía a sus ministros estaban desprovistos —tanto por formación como por temperamento— de voluntad de poder, primera cualidad de los gobernantes y quizás aun de los pueblos en un mundo duro, caracterizado por la lucha de los individuos, de las clases y los Estados.

La filosofía de la política que inspiró tanto su obra de sabio como su acción es pesimista, para repetir un término superficial. Otros han visto en Max Weber a un nuevo Maquiavelo. En un artículo sagaz, a pesar de un tono que los

22 *Max Weber und die deutsche Politik*, Tubinga, 1959.

admiradores de Weber apenas toleran, Eugène Fleishmann[23] destacó las dos influencias fundamentales, quizá sucesivas, de Marx y de Nietzsche. a partir de los cuales se formó el pensamiento de Weber, "Marx de la burguesía" y nietzscheano mucho más que demócrata.

Esta reinterpretación de la política de Weber ha escandalizado porque arrebataba a la nueva democracia alemana un "padre fundador", un antepasado glorioso. un fiador de genio. Pese a todo, en esencia es indiscutible, se basa en los textos y por lo demás de ningún modo contradice el respeto que se debe a una personalidad excepcional. Max Weber fue nacionalista, como lo eran los europeos de fines del siglo pasado. y como ya no lo son hoy. Este nacionalismo no se limitaba al patrimonio, a la preocupación por la independencia ante la soberanía estatal. Viraba casi irresistiblemente a lo que hoy nos sentiríamos tentados de denominar imperialismo. Las naciones están comprometidas en una competencia permanente, a veces en apariencia pacífica, a veces francamente cruel. Esta competencia es permanente e implacable. Aquí, los hombres mueren en las trincheras, allá rige también en las minas o en las fábricas, amenazados por la competencia económica o por el fuego de los cañones. El poder de la nación es al mismo tiempo medio y fin. Es el único factor que garantiza la seguridad, y contribuye a la difusión de la cultura (pues las culturas son esencialmente nacionales). Pero se quiere el poder por él mismo, como expresión de la grandeza humana.

Ciertamente, el pensamiento político de Weber es más complejo de lo que sugieren estas breves indicaciones. Si vio en la unidad alemana una etapa hacia la política mundial, no ignoró que el poder del Estado no implicaba el desarrollo de la cultura. Sobre todo en el caso de la historia alemana, la fase de florecimiento espiritual y la fase de poder estatal parecen coincidir. Si utiliza la expresión *Herrenvolk*, pueblo de *señores*, no debe interpretársela por referencia al significado que le atribuyó Hitler. Como Nietzsche, Weber criticaba a menudo al pueblo alemán: le reprochaba la inclinación a la obediencia pasiva. la aceptación de un régimen tradicional y de un monarca dilettante, actitudes de advenedizo, todas ellas actitudes indignas de un pueblo que asume y debe asumir un papel mundial. En cuanto a la democracia que invocaba, con un jefe elegido por todo el pueblo, exhibe ciertos

[23] *Archives européennes de sociologie*, t. V, 1964, 2, págs. 190-238.

rasgos que reaparecen en todas las democracias de nuestra época, y se asemeja sobre todo a la V República francesa bajo el general de Gaulle. El jefe "democrático" imaginado por Max Weber era el jefe carismático, elegido por sufragio universal, que adopta por sí las grandes decisiones, y es responsable ante su conciencia o ante la historia, es el jefe que los déspotas han caricaturizado en el período entre las dos guerras, y el mismo que el presidente de la República Francesa encarna desde 1959. Ni el Primer Ministro británico ni el Presidente de Estados Unidos son, en el mismo estilo o en el mismo grado, el *Führer*, el conductor del pueblo, que arrastra a las multitudes al servicio de la ambición que alimenta para ellas y para sí mismo. A los ojos de Max Weber, este ascendiente carismático del jefe constituía una reacción que permitía salvarse del reinado anónimo de los burócratas. No por ella ignoraba la deliberación de los parlamentarios y el respeto a las reglas. No desconocía la necesidad de una Constitución, de un Estado de derecho (*Rechtsstaat*), el valor de las libertades personales, y quizá tendía sobre todo, como hombre del siglo XIX, a creer definitivamente aseguradas estas frágiles conquistas de la civilización política.

El segundo debate, iniciado por Herbert Marcuse, se refiere en último análisis a la filosofía histórica de Max Weber. Este adoptó como tema fundamental de la interpretación de la sociedad occidental la racionalización, según se expresa en la ciencia, la industria y la burocracia. El régimen capitalista —la propiedad individual de los instrumentos de producción y la competencia entre los productores, en el mercado— ha estado vinculado históricamente con el proceso de racionalización. Este proceso es el destino del hombre, contra el cual es inútil rebelarse y al que ningún régimen escapa. Max Weber se mostró hostil al socialismo, a pesar de la admiración que experimentaba por Marx, no sólo porque era nacionalista o porque en la lucha de clases, tan fatal como la lucha de las naciones, se alineaba del lado de la burguesía. A sus ojos, lo que amenazó más la dignidad humana era el sometimiento del individuo a las organizaciones anónimas. El sistema de una producción eficaz es al mismo tiempo un sistema de dominio del hombre sobre el hombre. Max Weber reconocía que, "de un modo o de otro, los obreros serán siempre socialistas", y aun afirmaba que no hay "ningún medio de eliminar las convicciones socialistas y las esperanzas socialistas." [24] (en lo que quizá se engañaba), pero el socia-

[24] Estas citas fueron tomadas de una conferencia pronuncia-

lismo realizado representaría, desde el punto de vista de los valores humanos a los cuales Weber adhería, los mismos peligros que el capitalismo. Más aún, el socialismo sólo podría agravar estos peligros en la medida en que, para mantener y restaurar la disciplina del trabajo en un régimen burocratizado, debiera imponer un dominio más riguroso aun del hombre sobre el hombre, o de la organización sobre el individuo, y otorgar a la persona un número todavía menor de posibilidades y de libertades.

Los acontecimientos, ¿han demostrado el error de Max Weber en este punto? Muy evidentemente le han dado razón y así lo confiesa el propio Herbert Marcuse: "Pues, en tanto que espíritu cristalizado, la máquina no es *neutra*: la razón técnica es la razón social que domina esta época, y puede verse transformada en su misma estructura. Como razón técnica, puede ser utilizada para realizar una técnica de liberación. Para Max Weber esta posibilidad era una utopía. Hoy parece que tenía razón". En otros términos, Herbert Marcuse critica a Max Weber porque denunció de antemano como utopía lo que, en efecto, hasta ahora se ha revelado como una utopía: la idea de una liberación mediante la modificación del régimen de propiedad y la planificación.

Entre la propiedad colectiva de los medios de producción y la planificación por una parte, y la liberación del hombre por otra, no hay ningún vínculo causal ni lógico. La historia de los últimos cincuenta años lo ha demostrado con absoluta claridad. Un marxista de Francfort —que no es marxista-leninista— detesta en Max Weber al hombre que jamás compartió sus ilusiones, y que le arrebata los sueños que quizá necesite para vivir. Pero la utopía socialista hoy carece radicalmente de contenido. Una producción aun más automatizada quizás aporte otras posibilidades concretas de liberación. Pero no suprimirá el orden burocrático, el dominio racional y anónimo denunciado, no sin cierto exceso, por Weber y los marxistas.

La sociedad industrial moderna no es ciertamente la sociedad capitalista que Max Weber conoció. Tampoco es esencialmente burguesa, ni siquiera es esencialmente capitalista, si definimos este régimen ante todo por la propiedad y la iniciativa del empresario individual. Pero precisamente por este motivo personalmente me inclinaría a criticar a Weber desde

da en Viena, el 13 de junio de 1918, ante oficiales de la monarquía austrohúngara, y reproducidas en los *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* y en Max Weber, *Werk und Person*, por E. Baumgarten, Tubinga, 1964, págs. 243-270.

un punto de vista muy distinto: en su interpretación de la sociedad moderna ha sido excesivamente marxista, es decir demasiado pesimista: no ha percibido exactamente ni las perspectivas de bienestar que se abren para las masas gracias al acrecentamiento de la productividad, ni la atenuación de los conflictos entre las clases y quizás entre las naciones en la época en que la riqueza depende del trabajo eficaz y no de las dimensiones territoriales. En cambio, uno de sus méritos —no de sus defectos— es haber distinguido rigurosamente la *racionalidad*, científica o burocrática, y la *razón histórica*. Lamentablemente, la experiencia nos enseñó que el espíritu y los medios de la técnica pueden utilizarse para el genocidio: no puede achacarse la responsabilidad al capitalismo ni a la burguesía ni menos aun a Max Weber. Este último había reconocido de antemano que la racionalización no garantizaba el triunfo de lo que los hegelianos denominan la razón histórica, o los demócratas de buena voluntad los valores liberales.

En Weber, una filosofía de lucha y de poder, de inspiración marxista y nietzscheana, se combina con la visión de una historia universal que desemboca en un mundo desencantado y en una humanidad sometida, despojada de sus más altas virtudes. Para sí mismo y quizá para el prójimo, Max Weber ponía por encima de todo menos el éxito y el poder que cierta nobleza, el coraje de afrontar la condición humana según ésta se manifiesta a quien rechaza las ilusiones, tanto las religiosas como las que se originan en las ideologías políticas. Todos los que creen detentar una verdad absoluta o total, todos los que quieren conciliar los valores contradictorios, los marxistas-hegelianos, los doctrinarios de la democracia del derecho natural, continúan y con razón, la polémica contra una persona que asignaba carácter dogmático al rechazo del dogmatismo, que ve una verdad definitiva entre la contraposición de los valores, y que finalmente sólo acepta la ciencia parcial y la decisión rigurosamente arbitraria.

Algunos de estos dogmatismos son el origen de los totalitarismos de nuestra época. Pero es necesario reconocer que, con su filosofía del comprmoiso, Max Weber no ofrece necesariamente una protección más adecuada contra el retorno de los bárbaros. El jefe carismático venía a ser el medio eficaz contra el dominio anónimo de la burocracia: hemos aprendido a temer las promesas de los demagogos más que la trivialidad de la organización racional.

Estas polémicas centradas en la personalidad, la filosofía y las opiniones de Max Weber ilustran a mi juicio los muchos

sentidos en que, según creo, puede afirmarse que Max Weber es nuestro contemporáneo. Ante todo, lo es como todos los grandes pensadores, cuya obra exhibe simultáneamente tanta riqueza y tanta ambigüedad, que cada generación la lee, la interroga y la interpreta de distinto modo. Es contemporáneo como los sabios cuyo aporte quizá fue superado, pero de todos modos tiene carácter actual. Trátese de la comprensión, del tipo ideal, de la distinción entre juicio de valor y relación con los valores, del sentido subjetivo en tanto que objeto propio de la curiosidad del sociólogo, de la oposición entre el modo en que los autores se han comprendido a sí mismos y el modo en que el sociólogo los comprende, uno se siente tentado de multiplicar los interrogantes, si no las objeciones. No puede afirmarse con certeza que la práctica de Weber responde siempre a su teoría. Es dudoso que él mismo se haya abstenido de todo juicio de valor, y aún más dudoso que la referencia a los valores y el juicio de valor sean radicalmente separables. La sociología de Weber sería quizás más científica, y me parece que menos apasionante si no hubiese estado animada por un hombre que a cada instante se formulaba los interrogantes finales: relación entre el conocimiento y la fe, entre la ciencia y la acción, entre la Iglesia y las tendencias proféticas, entre la burocracia y el jefe carismático, entre la racionalización y la libertad individual; y que, gracias a una erudición histórica casi monstruosa, buscaba en todas las civilizaciones las respuestas a sus propios interrogantes, de modo que al fin de sus exploraciones, por naturaleza carentes de remate, se halló solo y desgarrado, ante la necesidad de elegir su propio destino.

INDICACIONES BIOGRÁFICAS

1864 21 de abril. Nacimiento de Max Weber en Erfurt, Turingia. Su padre era jurista, y provenía de una familia de industriales y comerciantes textiles de Westfalia. En 1869 fue con su familia a establecerse en Berlín, donde se incorporó a la Dieta municipal, y fue diputado en la Dieta de Prusia y en el Reichstag. Pertenecía al grupo de liberales de derecha, cuyo líder era el hanoveriano Bennigsen. Su madre, Helene Fallenstein-Weber, era una mujer de gran cultura, muy preocupada por los problemas religiosos y sociales. Hasta su muerte, en 1919, permaneció en estrecho contacto intelectual con su hijo, en quien avivaba la nostalgia de la fe religiosa. En el salón de sus padres, el joven Weber conoció a la mayoría de los hombres políticos importantes de la época: Dilthey, Mommsen, Sybel, Treitschke, Kapp.

1882 Después de su bachillerato, Max Weber comienza sus estudios superiores en la Universidad de Heidelberg. Se inscribe en la Facultad de Derecho, y estudia también historia, economía, filosofía y teología. Participa igualmente en las ceremonias y los duelos de su corporación estudiantil.

1883 Después de cursar tres semestres en Heidelberg, Max Weber cumple un año de servicio militar en Estrasburgo, como simple soldado, y luego como oficial. Siempre se mostrará muy orgulloso de su condición de oficial del ejército imperial.

1884 Max Weber reanuda sus estudios en las Universidades de Berlín y de Gotinga.

1886 Pasa los primeros exámenes universitarios de derecho.

1887-1888 Participa en varias maniobras militares en Alsacia y en Prusia Oriental. Se incorpora al Verein für Sozialpolitik, que agrupa a universitarios de todas las tendencias, interesados en los problemas sociales. G. Schmoller había fundado esta asociación en 1872, y en ella dominaban los "socialistas de cátedra".

1889 Aprueba en Berlín el doctorado de derecho, con una disertación acerca de la historia de las empresas comerciales en la Edad Media. Aprende italiano y español. Se inscribe en el Foro de Berlín.

1890 Nuevos exámenes de derecho. Comienza una investigación acerca de la situación del campesinado en Prusia Oriental, a pedido de la Verein für Sozialpolitik.

1891 *La historia agraria romana y su significado para el derecho público privado.* Esta tesis de habilitación para la actividad universitaria, acerca de la cual Weber sostuvo un diálogo con Mommsen, le vale un puesto en la Facultad de Derecho de Berlín. Max Weber comienza la carrera de profesor universitario.

1892 Presenta su informe sobre la situación de los trabajadores rurales en Alemania Oriental.

1893 Matrimonio con Marianne Schnitger.

1894 Max Weber ocupa el cargo de profesor de economía política en la Universidad de Friburgo.
Las tendencias en la evolución de la situación de los trabajadores rurales en Alemania oriental.

1895 Viaje a Escocia y a Irlanda.
Comienza el curso de Friburgo con una conferencia titulada *El Estado nacional y la política económica.*

1896 Max Weber acepta una cátedra en la Universidad de Heidelberg, donde Knies acaba de retirarse.
Las causas sociales de la decadencia de la civilización antigua.

1897 Una grave enfermedad nerviosa lo obliga a interrumpir todos sus trabajos durante cuatro años. Viaja a Italia, Córcega y Suiza para aliviar su ansiedad.

1899 Max Weber se retira voluntariamente de la Liga Pangermanista.

1902 Max Weber reanuda sus clases en Heidelberg, pero ya no puede desarrollar una vida universitaria tan activa como antes.

1903 Con Werner Sombart funda el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.*

1904 Viaja a Estados Unidos para asistir a un congreso de ciencias sociales en Saint Louis. El Nuevo Mundo lo impresiona profundamente. En Saint Louis pronuncia una conferencia acerca del capitalismo y la sociedad rural en Alemania. Ese mismo año publica la primera parte de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* y un ensayo titulado *La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales.*

1905 La revolución rusa lo impulsa a interesarse en los problemas del Imperio de los zares, y aprende ruso para leer los documentos originales.
Publicación de la segunda parte de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.*

1906 *La situación de la democracia burguesa en Rusia. La evolución de Rusia hacia un constitucionalismo superficial. Estudios críticos para servir a la lógica de las ciencias de la cultura.*
Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo.

1907 Una herencia le permite retirarse y consagrarse a la ciencia.

1908 Se interesa en la psicosociología industrial, y publica dos estudios acerca de este tema. En su salón de Heidelberg, recibe a la mayoría de los sabios alemanes de la época: Windelband, Jellinek, Troeltsch, Naumann, Sombart, Simmel, Michels, Tönnies. Con sus consejos orienta a jóvenes universitarios como Georg Lukács, Karl Löwenstein.
También organiza la Asociación Alemana de Sociología, y publica una colección de obras de ciencias sociales.

1909 *Las relaciones de producción en la agricultura del mundo antiguo.*
Max Weber comienza a redactar *Economía y sociedad.*

1910 En el congreso de la Asociación Alemana de Sociología, se opone claramente a la ideología racista.

1912 Se retira del Comité de dirección de la Asociación Alemana de Sociología a causa de divergencias en relación con el problema de la neutralidad axiológica.

1913 *Ensayo acerca de algunas categorías de la sociología comprensiva.*

1914 Cuando estalla la guerra, Max Weber ofrece sus servicios. Hasta fines de 1915 dirigirá un grupo de hospitales organizados en la región de Heidelberg.

1915 Publicación de *La ética económica de las relaciones universales* ("Introducción" y "Confucianismo y taoísmo").

1916-1917 Cumple varias misiones oficiosas en Bruselas, Viena y Budapest; multiplica los esfuerzos para convencer a los dirigentes alemanes de la necesidad de evitar la extensión de la guerra, pero al mismo tiempo afirma la vocación de Alemania por la política mundial y ve en Rusia la principal amenaza.
Publicación, en 1916, de capítulos de *Sociología de*

la religión, titulados "El hinduismo y el budismo", y en 1917 "El judaísmo antiguo".

1918 En abril, viaja a Viena para dictar un curso de verano en la Universidad. Expone entonces su sociología de la política y la religión como una *Crítica positiva de la concepción materialista de la historia.*
En invierno dicta dos conferencias en la Universidad de Munich: *El oficio y la vocación del sabio* y *El oficio y la vocación del hombre político.*
Después de la capitulación, cumple funciones de experto de la delegación alemana en Versalles.
Publica un *Ensayo sobre el sentido de la neutralidad axiológica en las ciencias sociológica y económica.*

1919 Acepta una cátedra en la Universidad de Munich, donde sucede a Brentano. El curso dictado en 1919-1920 se refiere a la *Historia económica general*, y en 1924 será publicado con este título.
Max Weber, que adhirió, sin entusiasmo, a la República y que asistió en Munich a la dictadura revolucionaria de Kurt Eisner, forma parte de la comisión encargada de redactar la Constitución de Weimar.
Prosigue la redacción de *Economía y sociedad*, cuyos primeros pliegos se imprimen en 1919. Sin embargo, el libro quedará inconcluso.

1920 14 de junio. Muerte en Munich.

1922 Publicación de *Economía y sociedad*, por Marianne Weber. En 1925 y 1956 aparecerán nuevas ediciones aumentadas.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE MAX WEBER

Para la bibliografía de las obras de Max Weber, remitimos a los apéndices a los trabajos del autor, publicados como anexo de las traducciones francesas ya aparecidas en la Librairie Plon. Estas bibliografías incluyen no sólo los títulos alemanes, la mayoría publicados por Mohr, de Tubinga, sino también a las referencias a las traducciones inglesas, españolas e italianas.

Ya han aparecido en traducción francesa (Paris, Plon):

Le Savant et le politique, 1959 (traducción de J. Freund), traducción de *Politik als Beruf*, y de *Wissenschaft als Beruf.*

L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, 1964 (traducción J. Chavy), traducción de *Die protestantische Ethik und der Geist des kapitalismus* y de *Die protesttantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus.*

Essais sur la théorie de la science, 1965 (traducción de J. Freund), traducción de los ensayos más importantes de la recapitulación titulada *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.*

Se anuncia una traducción completa de *Wirtschaft und Gesellschaft*. A la espera de su publicación, el lector podrá remitirse al original alemán, *Wirtschaft und Gessellschaft*, Tubinga, Mohr, 4ª edición, aumentada y revisada por J. Winckelmann, 1956, o a la traducción italiana integral, *Economia e società*, Milán, Edizioni di Communità, 1962, o a las traducciones inglesas, lamentablemente parciales y dispersas:

The Theory of Social and Economic Organisation, Nueva York, Oxford University Press, 1947 (traducción de A. M. Henderson y T. Parsons);

The Sociology of Religion, Boston, Beacon Press, 1963 (traducción de E. Fischoff);

Max Weber on Law in Economy and Society, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1954 (traducción de E. A. Shils y M. Rheinstein);

The City, Glencoe, The Free Press, 1958 (traducción de D. Martindale y G. Neuwirth); *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York, Oxford University Press, A Galaxy book, 1958 (traducción de Gerth y Mills).

OBRAS ACERCA DE MAX WEBER

Raymond Aron, *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, París, Vrin, 3ª edición, 1964 (sólo el capítulo IV, págs. 219-273, titulado "Les limites de l'objectivité historique et la philosophie du choix", se refiere a la obra de Max Weber).

Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, París, P.U.F., 2ª edición, 1950 (el capítulo III, págs. 97-153, es una exposición del pensamiento de Max Weber).
Estas dos obras contienen una importante bibliografía de los trabajos alemanes consagrados a Max Weber antes de 1938.

Raymond Aron, Introducción a la traducción de *Politik als Beruf* y de *Wissenschaft als Beruf* (Max Weber, *Le Savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, págs. 9-57).

R. Bendix, *Max Weber, an Intellectual Portrait*, Nueva York, Anchor Books Doubleday & Co., 1962.

E. Fleischmann, *De Weber a Nietzsche, Archives européennes de Sociologie*, t. V, 1964, nº 2, págs. 190-238.

J. Freund, *Sociologie de Max Weber*, Paris, P.U.F., 1966 (bibliografía).

J. Freund, Introducción a la traducción de la *Wissenschaftslehre* (Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, págs. 9-116).

H. H. Gerth y C. Wright Mills, Introducción a extractos de la obra de Max Weber, publicados bajo el título *From Max Weber: Essays in sociology*, Nueva York, Oxford University Press, A Galaxy book, 1958, págs. 3-74.

H. H. Gerth y H. I. Gerth, "Bibliography on Max Weber", *Social Research*, vol. XVI, 1949.

M. Halbwachs, "Économistes et historiens: Max Weber, un homme, une oeuvre", *Annales d'histoire économique et sociale*, nº 1, enero de 1929.

H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1961, 2ª edición.

J. P. Mayer, *Max Weber in German Politics*, Londres, Faber, 1956, 2ª edición.

M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955, págs. 15-42.

W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, 1890-1920, Tubinga, Mohr, 1959.
T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, The Free Press, 1949, 2ª edición.
T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, The Free Press, 1949.
L. Strauss, *Droit naturel et histoire* (trad.), París, Plon, 1954.
Marianne Weber, *Max Weber, ein Lebensbild*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1926 (bibliografía de la obra de Max Weber).
M. Weinreich, *Max Weber, l'homme et le savant*, París, 1938.
Revue internationale des sciences sociales (publicado por la Unesco), volumen XVII, 1965, nº 1: cuatro artículos acerca de la presencia de Max Weber:
R. Bendix, "Max Weber et la sociologie contemporaine";
W. Mommsen, "La sociologie politique de Max Weber et sa philosophie de l'histoire universelle";
T. Parsons, "Évaluation et objectivité dans le domaine des sciences sociales une interprétation des travaux de Max Weber";
P. Rossi, "Objectivité scientifique et présuppositions axiologiques".

La literatura en alemán es considerable, citaremos sobre todo:

Eduard Baumgarten, *Max Weber, Werk und Person*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1964.
Max Weber und die Sociologie heute. Informes y debates del XV Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1965.
Johannes Winckelmann, *Max Weber, Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Kröner Taschenausgabe, nº 229.

La Universidad de Munich también ha publicado un libro colectivo: *Max Weber*, con motivo del centenario de su nacimiento (Berlín, Duncker und Humblot, 1966). El libro fue publicado por Karl Engisch, Bernhard Pfister, Johannes Winckelmann.

CONCLUSIÓN

Émile Durkheim, Vilfredo Pareto y Max Weber pertenecen a tres naciones distintas y al mismo período histórico. Tuvieron diferente formación intelectual, pero se esforzaron por promover la misma disciplina.

Estas breves observaciones nos llevan a proponer los problemas que permiten trazar un paralelo de sus pensamientos y sus obras: ¿Cuáles fueron los elementos personales y nacionales que caracterizaron a cada una de estas tres doctrinas sociológicas? ¿Cuál fue el contexto histórico en que estos tres autores se situaron, y qué interpretaciones, análogas o diferentes, ofrecieron de la coyuntura que les tocó vivir? ¿Cuál fue la contribución de su generación al progreso de la sociología?

El tono de estos tres autores es diferente. El de Durkheim es dogmático, el de Pareto irónico, el de Max Weber patético. Durkheim demuestra una verdad a la que atribuye carácter científico y moral. Pareto elabora un sistema científico al que concibe como parcial y provisorio y que, a pesar de su deseo de objetividad zahiere las ilusiones de los humanitarios, las esperanzas de los revolucionarios, y desenmascara finalmente a los astutos y los ingenuos, a los violentos y los plutócratas. Max Weber procura comprender el sentido de todas las existencias, individuales o colectivas, soportadas o elegidas, sin disimular el peso de las necesidades sociales ni la obligación inexorable de adoptar decisiones que jamás podrán ser demostradas científicamente. El tono de cada uno de estos autores se explica tanto por el temperamento personal como por las condiciones nacionales.

Durkheim es un catedrático francés de filosofía y el estilo de sus libros está influido, por lo menos superficialmente, por el estilo de las disertaciones que debía preparar para salvar los sucesivos obstáculos que la Universidad francesa opone a las ambiciones de los intelectuales. Este universitario de la III República cree en la ciencia y en el valor ético de la ciencia con pasión de profeta. Por consiguiente, es o pretende ser al mismo tiempo sabio y reformador, observador de los hechos y creador del sistema moral. Hoy, esta combinación puede parecernos extraña, pero no se creía tal a principios

del siglo, en una época en que la fe en la ciencia era casi una religión. La expresión más vigorosa de esta combinación de fe y de ciencia es el concepto de sociedad. En la sociología de Durkheim, es el principio explicativo, la fuente de los valores superiores y el objeto de una suerte de adoración. Para Durkheim, francés de origen judío y universitario que busca una respuesta a los problemas tradicionales de Francia —es decir, los conflictos de la Iglesia y el Estado, o de la moral religiosa y la moral laica—, la sociología era la base de la ética. La sociedad, explicitada por la sociología, propone como valores supremos de la época moderna el respeto a la persona humana y la autonomía del juicio individual. Esta tentativa de hallar en la sociedad nueva el fundamento de una moral laica, al mismo tiempo sociológica y racionalista, es característica de un momento histórico.

Al pasar de Durkheim a Pareto, nos alejamos de un normalista, catedrático de filosofía, para encontrarnos con un patricio italiano sin ilusiones, un ingeniero hostil a toda metafísica y un observador sin prejuicios. El estilo ya no es el de un profesor que enseña moral, sino el de un aristócrata cultivado y refinado, que no deja de experimentar cierta simpatía hacia los bárbaros. Este sabio está lejos de ser un hombre de ciencias. Observa con ironía los esfuerzos de los profesores que, como Durkheim, intentan basar la moral en la ciencia: "Si sabéis qué es la ciencia, gusta decir, sabéis que no es posible deducir de ello una moral. Si sabéis qué son los hombres, sabréis también que de ningún modo necesitan, para adherir a una moral, descubrir razones científicas; el hombre posee ingenio y sofisma suficientes para imaginar motivos que a sus ojos son convincentes y que lo impulsan a adherir a valores que, en realidad, nada tienen que ver con la ciencia y la lógica".

Pareto pertenece a la cultura italiana, del mismo modo que Durkheim pertenece a la cultura francesa. Es evidente que continúa la línea de pensadores políticos que tiene su primer y principal expresión en Maquiavelo. La insistencia en la dualidad de los gobernantes y los gobernados, la observación objetiva, y aun cínica, del papel de las *élites* y de la ceguera de las multitudes, forman una sociología centrada alrededor del tema político, característica de una tradición italiana que ilustraron, además de Maquiavelo, Guichardin y Mosca. De todos modos, no debemos exagerar la acción del medio nacional. Uno de los autores que influyeron sobre Pareto fue el francés Georges Sorel. En Francia no han faltado autores que pertenecen a la escuela denominada maquiavélica, e Ita-

lia conoció, en la época de Pareto, autores racionalistas y cientifistas prisioneros de la ilusión de una sociología que sería al mismo tiempo una ciencia y el fundamento de la moral. En su condición de maquiavélico, Pareto nos parece esencialmente italiano, ¿pero no seré yo mismo víctima de un prejuicio francés? En realidad, las dos corrientes intelectuales representadas por Durkheim y por Pareto se han expresado tanto en Francia como en Italia. Algunos pensadores franceses han aplicado también a las ilusiones de los humanitarios y a las esperanzas de los revolucionarios la crítica sociológica que Pareto manejó con particular virtuosismo.

Sin duda, Max Weber es profundamente alemán. Su pensamiento exige, para ser bien comprendido, que se lo sitúe en el contexto de la historia intelectual alemana. Formado en la escuela histórica, partió del idealismo histórico para tratar de deducir su concepción de una ciencia social objetiva, capaz de ofrecer demostraciones y pruebas, comprensiva de la realidad social, totalmente separada de una metafísica del espíritu para la historia.

Al contrario de Durkheim, por su formación no era un filósofo, sino un jurista y un economista. Varios aspectos de su pensamiento se originan en esta doble formación. Por ejemplo, cuando destaca la idea de sentido subjetivo y afirma que el sociólogo quiere aprehender principalmente el sentido que el actor atribuye a sus actos, y a sus abstenciones, está influido por su reflexión de jurista. En efecto, es fácil distinguir el sentido objetivo que el profesor puede atribuir a las reglas de derecho, y el sentido subjetivo de estas reglas, es decir la interpretación que ofrecen de ellas quienes les están subordinados, y esta distinción permite comprender la acción de la regla de derecho sobre la conducta de los individuos. En varios de sus estudios epistemológicos. Max Weber se ha esforzado por discriminar rigurosamente los diferentes modos de interpretación del derecho, con el fin de recordar siempre que el sociólogo apunta al sentido subjetivo —es decir, la realidad vívida del derecho— según los individuos lo piensan y según condiciona en parte las formas de conducta. Asimismo. su experiencia de economista lo ha inducido a reflexionar acerca de la relación entre la teoría económica como reconstrucción racionalizadora de la conducta, y la realidad económica concreta, a menudo incoherente, según los hombres la viven.

Pero el pensamiento de Max Weber, originado en la experiencia del jurista y el economista, se ha caracterizado sobre todo por un desgarramiento interior que parece vinculado con

la contradicción entre cierta nostalgia religiosa y las exigencias científicas. En la introducción de esta segunda parte he observado que el tema fundamental de estos tres autores era el de la relación entre la ciencia y la religión y concebir la aparición de nuevas creencias. Pareto piensa que la propensión a la religión es eterna. Los residuos nos cambian, y sea cual fuere la diversidad de las derivaciones florecerán nuevas creencias. Por su parte, Weber vive patéticamente la contradicción entre una sociedad que se racionaliza y las necesidades de la fe. "El mundo está desencantado", y en la naturaleza explicada por la ciencia y manipulada por la técnica ya no hay lugar para los encantos de las religiones del pasado. Por lo tanto, la fe debe retirarse a la intimidad de la conciencia, y el hombre se divide entre una actividad profesional cada vez más parcial y racionalizada y la aspiración a una visión global del mundo y a certidumbres finales.

Weber está desgarrado también por la contradicción entre la ciencia y la acción, entre el oficio de profesor y el de hombre político. Pertenece a la escuela de los sociólogos a quienes la frustración política ha conducido y limitado a la ciencia y a la universidad. En política tendía cada vez más a combinar actitudes que concuerdan bastante mal. Alentaba la pasión de las libertades personales, y creía que sin un mínimo de derechos del hombre ya no es posible vivir. Pero estaba obsesionado por la grandeza nacional, y durante la Primera Guerra Mundial soñaba con la incorporación de su patria a la *Weltpolitik*. Manifestaba una oposición por momentos frenética al emperador Guillermo II, pero continuaba siendo partidario de un régimen imperial.

Pasión de la libertad y obsesión de la grandeza alemana, hostilidad a Guillermo II, y fidelidad al régimen imperial, fueron actitudes que culminaron en la concepción de una reforma de la Consitución del Reich en un sentido parlamentario; y a la distancia de casi medio siglo, su propuesta nos parece una solución bastante irrisoria a los problemas que él mismo había planteado.

Durkheim como creador de la moral enseñada en las escuelas normales de profesores, Pareto como destructor irónico de todas las ideologías, Max Weber en su carácter de partidario de una reforma parlamentaria de la Constitución alemana, son tres autores que sin duda pertenecen a diferentes países europeos.

Cuando comenzó la guerra, Durkheim fue un patriota apasionado que tuvo que soportar con dolor y coraje la muerte

de su hijo único, y vergonzosos insultos en la tribuna del Senado. Max Weber fue un patriota alemán igualmente apasionado. Cada uno de ellos escribió un estudio acerca de los orígenes de la guerra mundial, de los cuales ninguno creo que agregue nada a la gloria científica de sus autores. Su condición de sabios no impedía que fuesen también ciudadanos. Pareto se mostró igualmente fiel a sí mismo, es decir, observador irónico y buen profeta. Creía que la única esperanza de que esta guerra desembocase en una paz estable era que concluyese en un compromiso. [1]

Por consiguiente, podría afirmarse que cada uno de estos sociólogos reaccionó en su propio estilo frente a los acontecimientos de 1914-1918. Pero la verdad es que Durkheim no tenía en su sociología nada que lo predispusiese a reaccionar

[1] Durkheim escribió dos obras acerca de la guerra de 1914; *"L'Allemagne au dessus de tout", la neutralité allemande et la guerre*, y *Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques,* ambas publicadas por Armand Colin en 1915.

El mismo año perdió a su hijo único, muerto en el frente de Salónica. Poco después de la muerte de su hijo, un senador pidió desde lo alto de la tribuna que la comisión encargada de controlar los permisos de estada concedidos a los extranjeros revisara el caso de "este francés de linaje extranjero, profesor en nuestra Sorbona, y sin duda representante, por lo menos así se lo ha afirmado, del Kriegsministerium alemán" (citado por J. Duvignaud, *Durkheim,* París, Presses Universitaires de France, 1965, pág. 11).

Los escritos de Weber acerca de la guerra de 1914-1918 han sido recogidos en las *Gesammelte politische Schriften,* Tubinga, Mohr, 2ª edición, 1958; véanse sobre todo los dos artículos de 1919: *Zum Thema der Kriegschuld* y *Die Untersuchung der Schuldfrage.*

En su *Tratado de sociología general,* cuya edición italiana apareció en 1916, Pareto se abstuvo de hablar de la guerra que estaba librándose. Pero la analizó, una vez concluidas las hostilidades, en *Fatti e teorie* (Florencia, Vallechi, 1920). Antes de la guerra se inclinaba a pensar que Alemania vencería en caso de conflicto. Por otra parte, instintivamente prefería el Imperio Alemán a Francia e Italia plutocráticas, y siempre se mostró reacio al entusiasmo patriótico de la mayoría de sus amigos y compatriotas, por ejemplo Pantaleoni. De todos modos, se regocija de la victoria aliada. En sus sentimientos respecto de Italia, había mucho de amor no correspondido. En los *Fatti e teorie* explica los errores de la diplomacia alemana. Desde 1915 afirmaba que esta guerra no sería la última, y que amenazaba provocar otra.

ante los acontecimientos de diferente modo que un hombre corriente. Creía que si los Estados aún tenían algunas funciones militares, éstas no eran más que las supervivencias de un pasado que estaba desapareciendo rápidamente. En 1914, cuando estas supervivencias revelaron un vigor imprevisto, y quizás imprevisible, Durkheim no fue el profesor optimista, de inspiración comtista, sino un ciudadano; compartió las emociones y las esperanzas de los franceses, intelectuales y no intelectuales.

Por su parte, Weber creía en la permanencia y la irreductibilidad de los conflictos que enfrentan a las clases, los valores y las naciones. La guerra no conmovió su representación del mundo. No creía que las sociedades modernas fuesen esencialmente pacíficas. Aceptaba la violencia como un fenómeno ajustado al orden normal de la historia y la sociedad. Hostil a la guerra submarina ilimitada y a los pangermanistas que soñaban con vastas anexiones, no por ello fue menos partidario de la lucha "hasta el final". Sin duda, Durkheim también lo habría sido si no hubiese muerto antes de la victoria.

También podemos comparar a estos tres autores examinando la interpretación que ofrecieron de la sociedad en que vivían.

Para Durkheim, el problema social es esencialmente un problema moral, y las crisis de las sociedades contemporáneas es una crisis moral, cuyo fundamento está en la estructura de la sociedad. Al formular de ese modo el problema, Durkheim se opone a Pareto y a Weber. Podríamos clasificar a la mayoría de los sociólogos en función del sentido que atribuyeron a las luchas sociales. Como Augusto Comte, Durkheim cree que la sociedad es por naturaleza una unidad fundada en un consenso. Los conflictos no son el resorte del movimiento histórico ni el concomitante inevitable de toda vida en común, sino el signo de una enfermedad o de un desarreglo. Las sociedades modernas se definen por el interés predominante relacionado con la actividad económica, por la diferenciación extrema de las funciones y de las personas, y por consiguiente por el riesgo de una disgregación del consenso. sin el cual no hay orden social posible.

Pero Durkheim, que teme a la anomia, o descomposición del consenso, amenaza fundamental que gravita sobre las sociedades modernas, no duda de que los valores sagrados de nuestra época son la dignidad humana, la libertad del individuo y el juicio autónomo y crítico. Por lo tanto, su pensa-

miento exhibe un doble aspecto, que justifica que se hayan ofrecido dos interpretaciones contradictorias.

Si para ajustarse al método de Bergson, debiese resumir en una frase la intuición fundamental de Durkheim, diría que a sus ojos las sociedades modernas están definidas por la obligación que la colectividad impone a cada uno de ser él mismo y de cumplir su función social desarrollando su personalidad autónoma. La sociedad misma propone el valor de la autonomía personal.

Esta intuición es profundamente paradójica. Como el fundamento del valor de la personalidad autónoma es el imperativo social, ¿qué diremos el día en que la religión, originada en la sociedad, se vuelva contra los valores individualistas que, en nombre de la reconstrucción del consenso, impone a cada uno, no ser él mismo, sino obedecer? Si de acuerdo con la esencia del pensamiento de Durkheim, el principio y el objeto de las obligaciones y las creencias morales y religiosas es la sociedad, Durkheim pertenece a la línea de pensadores que, como Bonald, han afirmado, de hecho y de derecho, la primacía de la colectividad respecto del individuo. Si, en cambio, se afirma que en nuestra época los valores supremos son los del individualismo y el racionalismo. Durkheim aparece como heredero de la Filosofía de las Luces.

Es evidente que el verdadero Durkheim no se define mediante una u otra de estas interpretaciones, sino por su combinación. en el fondo, el problema fundamental del pensamiento de Durkheim es el problema de Augusto Comte. Es el problema de los pensadores de inspiración racionalista, que quieren fundar los valores del racionalismo sobre imperativos sociales.

Es más fácil situar a Pareto y a Weber en su tiempo y en el nuestro, que a Durkheim. Basta analizarlos en relación con Marx, es decir, con el pensador que quizá no los inspiró directamente, pero a quien leyeron y criticaron mucho.

Pareto se remitió muchas veces a la obra de Marx, y puede exponerse su pensamiento como una crítica del marxismo. En *Los sistemas socialistas*. Pareto formuló una crítica económica profunda del *Capital*, y sobre todo de las teorías del valor-trabajo y de la explotación. En suma. Pareto, que pertenece a la Escuela de Lausana, donde continuó la obra de Walras, desarrolla una teoría del equilibrio a partir de las decisiones individuales, y cree que la concepción del valor-trabajo es metafísica y está definitivamente superada. A su entender, todas las demostraciones marxistas a la plusvalía y la explotación están desprovistas de valor científico. Además, cree que

la desigualdad de los ingresos es más o menos constante en todas las sociedades. De acuerdo con su opinión, los datos empíricos más diversos demuestran que la curva de desilusión tiene siempre la misma expresión matemática. Por lo tanto, son escasas las posibilidades de modificar la distribución de los ingresos gracias a una revolución socialista. Además, como buen economista, Pareto afirma que, sea cual fuere el régimen, es indispensable el cálculo económico. En consecuencia, muchas de las características de las economías capitalistas se mantendrán después de una revolución de tipo socialista. En nuestra época no hay economía eficaz sino la organización racional de la producción; es decir, sin sometimiento a las exigencias del cálculo económico.[2]

[2] Para Pareto, "si una organización socialista, sea ella la que fuere, quiere obtener el máximo de ofelimitado para la sociedad, puede actuar únicamente sobre la distribución, que modificará *directamente* quitando a unos lo que otorgue a otros. En cuanto a la producción, deberá organizarse exactamente como en un régimen de libre competencia y de apropiación de los capitales" (*Curso de economía política*, parágrafo 1022). Para demostrar este aserto, Pareto supone una economía en la cual la propiedad sería colectiva, y "el gobierno reglamentaría tanto la distribución como la producción" (*Ibíd.*, parágrafos 1013 y 1023), y demuestra que si un régimen socialista puede actuar sobre la decisión de los titulares de ingreso, decisión que podrá adoptarse "con el fin de aumentar la utilidad de la especie", la organización de la producción, "si el gobierno quiere obtener el máximo de ofelimitado para sus administrados", supone un cálculo económico realizado a partir de relaciones de intercambio, es decir, de precios, y ello no sólo para los bienes de consumo, sino también para los servicios productores. La determinación de los precios de los bienes de consumo supone un mercado de bienes de consumo: "Sea cual fuere la regla que el gobierno decida fijar para la distribución de las mercancías disponibles, es muy evidente que, si quiere aportar el máximo de ofelimitado a sus administrados deberá cuidar de que cada uno disponga de la mercancía que más necesita. No deben entregarse anteojos de miope a un afectado de presbicia, y viceversa. Sea que permita a sus administrados canjear entre sí los objetos que se distribuyen, o que él mismo realice esta nueva distribución, el resultado será idéntico... Si se permiten los intercambios de bienes de consumo, los precios aparecen nuevamente; si el Estado realiza esta nueva distribución, los precios sólo cambiarán de nombre, y serán las relaciones de acuerdo con las cuales se realiza la nueva distribución" (parágrafo 1014). La determinación de los precios de los servicios productores y sobre todo de los capitales supone por sí misma intercambios

A partir de ese punto, Pareto justifica por su eficacia el régimen de la propiedad privada y la competencia. En cierta medida, la competencia es una forma de selección. Pareto conserva la idea del darwinismo social acerca de la analogía entre la lucha por la vida en el reino animal y la competencia económica y las luchas sociales. La competencia econó-

---

entre las unidades de producción y las administraciones. Estos intercambios podrán realizarse sobre una simple base contable, pues la realidad económica fundamental será la misma que en un sistema capitalista. "Es necesario repartir los capitales entre las diferentes producciones, de modo que las cantidades de mercancías correspondan a la necesidad que se tiene de ellas. Cuando se quiere realizar este cálculo aparecen ciertas cantidades auxiliares que no son más que los precios que tendrían los servicios de estos capitales bajo un régimen de apropiación de los capitales y de libre competencia. Para ofrecer una forma tangible a este cálculo, se puede suponer que el ministerio de la producción se divide en dos departamentos: un departamento que administrará los capitales y que venderá sus servicios al otro departamento, a precios tales que este último esté obligado a ahorrar los servicios de los capitales raros, mas preciosos, y a tratar de reemplazarlos con los servicios de los capitales más abundantes, menos preciosos. Apelando a las matemáticas, se demuestra que los precios que cumplen esta condición son precisamente los que se fijarán bajo un régimen de apropiación de los capitales y libre competencia. Por otra parte, estos precios sólo sirven para la contabilidad interna del ministerio. El segundo de los departamentos que hemos considerado ejercerá las funciones de empresario, y transformará los servicios de los capitales en producto" (parágrafo 1017). Así, para Pareto, una economía socialista dirigida eficazmente y organizada de modo que aporte el máximo de ofelimitado de los individuos no es fundamentalmente distinta de una economía capitalista. Como ésta, sólo puede reposar en el intercambio y el cálculo económico. Pero para demostrar esta identidad de los problemas económicos fundamentales, sean cuales fueren los regímenes, y el parentesco esencial de las instituciones económicas, Pareto se ha visto llevado a demostrar, y fue el primer economista que lo hizo, que un régimen socialista podía funcionar, es decir, que la propiedad privada no era a priori indispensable para el cálculo económico, si se mantenía el mercado, o su sustituto. Estas observaciones de Pareto, desarrolladas un poco después por E. Barone, servirán de base a los economistas que como O. Lange, F. Taylor, H. D. Dickinson, A. P. Lerner, se esforzarán por responder a la crítica de F. A. von Hayek, L. Robbins, L. von Mises y N. G. Pierson, acerca de la imposibilidad del cálculo económico en el régimen socialista. Para la escuela Lange-Taylor, una eco-

mica, denominada anarquía capitalista por los marxistas, de hecho es un modo de selección relativamente favorable al progreso económico. Pareto no es un liberal dogmático. Muchas medidas censurables en el plano estrictamente económico, indirectamente pueden tener efectos benéficos, por intermedio de los mecanismos sociológicos. Por ejemplo, una medida que aporta beneficios considerables a los especuladores, que es

---

nomía socialista, si mantiene la libertad de elección de los consumidores y la libertad de elección de las ocupaciones, si mantiene el mercado de bienes de consumo y la libre negociación de los salarios, aún es más racionalista que una economía capitalista, y se aproxima más al estado ideal resultante de la competencia pura y perfecta. En cierto sentido Pareto es el primero de los economistas partidarios de la economía socialista de mercado.

Pero, hasta ahora, la economía socialista de mercado ha continuado siendo una hipótesis de escuela. Sin prejuzgar las experiencias que ahora se realizan en Yugoslavia, en Checoslovaquia y aun en la Unión Soviética, es necesario coincidir con Peter Kende: "De O. Lange a J. Marczewski, muchos eminentes economistas se dedicaron a refutar el argumento de Mises acerca de la imposibilidad del cálculo racional en una economía colectivista. Pero nos parece que la mayoría de ellos se han facilitado un tanto la tarea demostrando la posibilidad de organizar una economía socialista que —con la ayuda de un mercado (*New Socialist School*, de Taylor-Lange), o con un cálculo organizado de acuerdo con los principios marginalistas (Dobb, Marczewski), o finalmente gracias a los modelos de la era electrónica (Koopmans)— estaría al tanto de los verdaderos precios de los factores. Pero Mises concibe una economía que no conoce dichos precios. Y mientras falta probar la viabilidad de los diferentes modelos propuestos contra Mises, el modelo real de la economía planificada se asemeja de modo temible al que este último tenía presente" (*Logique de l'économie centralisée; un exemple, la Hongrie*, París, S.E.D.E.S., 1964, pág. 491).

Acerca de este problema véase: F. A. von Hayek y otros, *L'Économie dirigée en régime collectiviste*, París, Médicis, 1939 (esta obra contiene, además de los estudios de Hayek, la traducción del artículo de 1920 de L. von Mises, "Le calcul économique en régime collectiviste", y la traducción del ensayo de 1908 de E. Barone: "Le ministère de la production dans un État collectiviste); O. Lange y F. M. Taylor, *On the Economic Theory of Socialism*, Nueva York, Mac Graw-Hill, 1964 (reedición de dos ensayos, uno de F. Taylor, correspondiente a 1929, y el otro de O. Lange, de 1937); L. von Mises, *Le Socialisme, étude économique et sociologique*, París, Médicis, 1938; P. Wiles, *The Political Economy of Communism*, Oxford, Blackwell, 1962.

humanamente injusta y condenable desde el punto de vista económico, puede ser provechosa si se invierten las ganancias en empresas útiles para la colectividad.

En definitiva, Pareto responde a la crítica marxista del capitalismo que algunos de los elementos denunciados por el marxismo, reaparecerán en cualquier sistema, que el cálculo económico está vinculado intrínsecamente con una economía racional moderna, que no hay explotación global de los obreros, porque los salarios tienden a establecerse en el nivel de la productividad marginal, y que la idea de plusvalía carece de sentido.

En Max Weber, la crítica de la teoría marxista exhibe más o menos el mismo estilo, pero se destaca menos la importancia del cálculo económico en todos los regímenes, y se presta más atención a la constancia de la burocracia y de los fenómenos de organización y de poder. Para Pareto, como la competencia y la propiedad privada son en general las instituciones económicas más favorables al desarrollo de las riquezas, el crecimiento de la burocracia, la extensión del socialismo estatal y la recaudación de impuestos por la administración en beneficio de sí misma o de los incapaces, muy favorablemente provocará una declinación de toda la economía. Max Weber demostraba que la organización racional y la burocracia constituyen las estructuras reales de las sociedades modernas. Lejos de atenuarse en caso de que la sociedad pase al socialismo, dichas características más bien se verán reforzadas. Una economía socialista en la cual la propiedad de los medios de producción fuese colectiva acentuaría los rasgos que a juicio de Max Weber eran más peligrosos para la salvaguarda de los valores humanos. [3]

[3] Las consideraciones acerca del cálculo económico no están ausentes, ni mucho menos, del pensamiento de Max Weber. En su estudio acerca de la naturaleza y la historia del problema de las posibilidades del socialismo, F. A. von Hayek cita también a Max Weber entre los primeros autores que han tratado detalladamente el problema del cálculo económico en la economía socialista. "En su gran obra póstuma *Wirtschaft und Gesellschaft*, publicada en 1921, Max Weber se ocupó expresamente de las condiciones que permiten adoptar decisiones racionales en un sistema económico complejo. Como L. von Mises —de quien cita el artículo de 1920 acerca del cálculo económico en una comunidad socialista, afirmando que lo conoció sólo cuando su propio estudio estaba en prensa—, Max Weber insiste en el hecho de que los cálculos *in natura* propuestos por los principales defensores de una economía clasificada no podrían aportar una solución racional de los pro-

Pareto y Weber rechazan la crítica marxista de la economía capitalista, afirmando que carece de fundamento científico. Ninguno de los dos niega que en un régimen capitalista hay una clase privilegiada que se reserva una parte importante de los ingresos y las riquezas. No afirman que el régimen capitalista sea perfectamente justo o el único posible. Más aún, ambos tienden a creer que este régimen evolucionará en un sentido socialista. Pero ambos rechazan la teoría de la plusvalía y de la explotación, y niegan que una economía socialista difiera fundamentalmente de una economía capitalista desde el punto de vista de la organización de la producción y la distribución de los ingresos.

No se detiene allí la crítica de Pareto y de Weber al pensamiento de Marx. También toman como blanco el racionalismo implícito, o por lo menos aparente de la psicología y la interpretación histórica del marxismo.

Cuando Pareto se burla de las esperanzas de los revolucionarios y sobre todo de los marxistas, el primer modo de su refutación irónica es propiamente económico. Demuestra que una economía de tipo socialista se asemejaría, a causa de sus defectos, a una economía capitalista, y que aún exhibiría cierto número de defectos suplementarios. Una economía fundada en la propiedad colectiva de los medios de producción y privada de los mecanismos del mercado y la concurrencia sería burocrática; los trabajadores se verían sometidos a una disciplina autoritaria por lo menos tan opresiva como la disciplina de las empresas capitalistas; y una disciplina que

---

blemas que las autoridades de un sistema tal tendrían que resolver. Sobre todo destaca que el uso racional y la preservación del capital sólo podrían obtenerse en un sistema basado en el intercambio y el uso de la moneda, y que el despilfarro que es consecuencia de la imposibilidad del cálculo racional en un sistema completamente socializado, podría ser bastante grave para imposibilitar la existencia de los habitantes de los países actualmente más poblados. "No se aporta ningún argumento de peso si se supone que se hallaría a tiempo un sistema cualquiera de cálculo en caso de que se intentase seriamente resolver el problema de una economía sin moneda; el problema es el problema fundamental de toda socialización integral, y ciertamente es imposible hablar de una economía planificada racionalmente cuando, en la medida en que se alude al punto esencial, no se conoce ningún medio de construcción de un «simple plan» (*Wirtschaft und Gesellschaft*)" (*L'économie dirigée en régime collectiviste*, París, Médicis, 1939, págs. 42-43).

sería mucho menos eficaz desde el punto de vista del desarrollo de las riquezas.

El segundo modo de su refutación consiste en exponer las esperanzas revolucionarias, no como una reacción racional ante una crisis social efectivamente observada y experimentada, sino como la expresión de residuos permanentes o de sueños metafísicos eternos. En la versión corriente del marxismo, las contradicciones del capitalismo suscitan la organización del proletariado en clase, y el proletariado realiza la obra exigida por la Razón histórica. La perspectiva marxista es racional para la historia global. Sugiere también una suerte de psicología racional, de acuerdo con la cual los hombres o los grupos actúan en función de sus intereses. En verdad, es optimista la psicología que supone que los hombres son al mismo tiempo egoístas y clarividentes. Habitualmente, se denomina materialista o cínica a una interpretación tal de la conducta humana. ¡Qué ilusión! La vida de las sociedades sería mucho más fácil si todos los grupos conociesen sus intereses y actuaran en función de éstos. Como lo ha dicho un profundo psicólogo llamado Hitler, entre los intereses los compromisos siempre son posibles; jamás lo son entre las concepciones del mundo.

Pareto, y en cierto modo Max Weber, responden a esta visión racionalista de Marx que los movimientos sociales, entre ellos el socialismo, de ningún modo son inspirados por la conciencia de los intereses colectivos y no son la realización de la Razón histórica, sino la manifestación de necesidades afectivas o religiosas tan perdurables como la propia humanidad.

Max Weber ha denominado a veces "refutación empírica del materialismo histórico" a su sociología de las religiones. En efecto, ésta ha demostrado que la actitud de ciertos grupos respecto de la vida económica podía estar determinada por concepciones religiosas. No es inevitable que las actitudes económicas determinen las concepciones religiosas, y la inversa puede ser igualmente válida.

Para Pareto, si los hombres actuasen lógicamente, en efecto estarían determinados por la búsqueda de su beneficio o del poder, y podría interpretarse la lucha de los grupos en términos rigurosamente tradicionales. Pero, en realidad, los residuos cuyas clases son relativamente constantes mueven a los hombres. La historia no evoluciona hacia un término final que sería la reconciliación de la humanidad, y por el contrario obedece a los ciclos de mutua dependencia. Las fluctuaciones de la fuerza de una clase de residuos o de otra producen las

fases de la historia, sin que jamás pueda imaginarse un punto de llegada y una estabilización definitiva.

Sin embargo, ni Pareto ni Weber desconocen el aporte de Marx. Para Pareto, "la parte sociológica de la obra de Marx es desde el punto de vista científico muy superior a la parte económica" (*Les Systèmes socialistes*, t. II, pág. 386). La lucha de clases ocupa gran parte de la crónica de los siglos, y constituye uno de los fenómenos fundamentales de todas las sociedades conocidas. "La lucha por la vida o el bienestar es un fenómeno general de los seres vivos, y todo lo que sabemos acerca del asunto nos indica que es uno de los factores más poderosos de la conservación y el mejoramiento de la raza" (*Ibíd.*, pág. 455). Por lo tanto, Pareto admite la lucha de clases, pero le asigna una interpretación distinta de la de Marx. Por una parte, la sociedad no tiende a dividirse en dos clases y sólo dos, los poseedores de los medios de producción y la gran masa explotada. "La lucha entre las clases se complica y ramifica. Estamos lejos de una simple lucha entre dos clases; se acentúan las divisiones tanto entre los burgueses como entre los proletarios" (*Ibíd.*, pág. 420). Hay múltiples grupos sociales y económicos. Por otra parte, en la medida en que Pareto adopta una representación dualista de la sociedad, ésta se funda en la oposición entre los gobernantes y los gobernados, entre la *élite* y la masa y la afiliación a la *élite* no está definida siempre por la posesión de los medios de producción. Como la dualidad fundamental es la que se manifiesta entre gobernantes y gobernados, la lucha de las clases es eterna y sólo puede superarse en un régimen sin explotación. Si, como creía Marx, el origen de la lucha de clases es la propiedad de los medios de producción, es posible concebir una sociedad sin propiedad privada, y por lo tanto sin explotación. Pero si el origen final de los conflictos sociales es el poder de la minoría sobre la mayoría, la heterogeneidad social es irreductible y la esperanza de una sociedad sin clases se alimenta de una mitología seudorreligiosa. Finalmente, Pareto tiende a caracterizar a las clases esencialmente por su psicología. Una *élite* es violenta o astuta, está formada por combatientes o plutócratas, es rica en especuladores o en rentistas, se asemeja al león o al zorro. Todas estas fórmulas tienden a sugerir una característica psicológica más que propiamente sociológica de las clases, y sobre todo de la clase dirigente.

Max Weber, cuyo pensamiento social es dramático y no irónico, admitía también la realidad y la importancia de la lucha de clases, y por lo tanto, en cierto sentido, la herencia

marxista y el valor de las observaciones sociológicas que sirven de punto de partida al *Manifiesto comunista.* "Quien asuma la responsabilidad de meter los dedos en los rayos de la rueda del desarrollo político de su patria debe tener nervios sólidos, y no ser tan sentimental que no pueda practicar la política temporal. Y quien se interne por el camino de la política temporal ante todo debe despojarse de ilusiones y reconocer (...) el hecho fundamental de la existencia de la lucha inexorable e interna de los hombres con los hombres en esta tierra" (*Protokoll über die Vertreter-Versammlung aller National-Sozialen*, Erfurt 1896), citado por Julien Freund, *Introducción* a los *Essais sur la théorie de la science*, pág. 15). Si repetía con tanta crudeza los argumentos de Pareto, observaba que en un régimen de propiedad colectiva y de planificación, una minoría dispondría de un poder político y económico tan inmenso, que sólo una confianza desmesurada en la naturaleza humana permitiría esperar que dicha minoría no abusase de las circunstancias. Las desigualdades en la distribución de los ingresos y los privilegios sobrevivirían a la desaparición de la propiedad privada y la competencia capitalista. Más aún, en una sociedad socialista, quienes ascendieran a la cúspide serían los más hábiles en una competencia burocrática oscura, mal conocida, ciertamente no más grata que la competencia económica. Y aún podría afirmarse que la selección burocrática sería, desde el punto de vista humano, aún peor que la selección semiindividualista que sobrevive en los intersticios de las organizaciones colectivas de las sociedades capitalistas.

Para estabilizar y moralizar a las sociedades modernas, consideraba y preconizaba una reorganización de las corporaciones. Pareto ni siquiera se atribuía el derecho de proponer reformas, y por el contrario anunciaba, vacilante ante las alternativas, la cristalización burocrática y la asunción del poder por *élites* violentas que sucederían a los zorros de la plutocracia. Weber profetizaba con pesimismo la expansión progresiva de la organización burocrática.

Creo que de estos tres autores Durkheim es el hombre cuyas sugestiones han revelado menos validez ante el curso de los acontecimientos. Según las concebía Durkheim, es decir como cuerpos intermedios dotados de autoridad moral, las corporaciones no se han desarrollado en ningún país de economía moderna. Estos se dividen hoy en dos clases de regímenes, pero no hay lugar para las corporaciones en Rusia Soviética ni en las sociedades occidentales; en Rusia Soviética, porque el principio de toda autoridad y de toda moral

debe ser el Partido y el Estado confundidos; en Occidente, porque se necesitaría una excepcional acuidad visual para descubrir el menor rastro de autoridad moral, aceptada o reconocida, en las organizaciones profesionales de asalariados o de empresarios. En cambio, Pareto no se equivocó al anunciar el ascenso de las *élites* violentas y Weber al anticipar la expansión de la burocracia. Si estos dos fenómenos no agotan toda la realidad social moderna, su combinación es ciertamente una de las características de nuestro tiempo.

Finalmente, las contribuciones de estos tres autores a los progresos de la sociología científica fueron al mismo tiempo distintas y convergentes. Los tres pensaron en un mismo contexto histórico el tema de las relaciones de la ciencia y la religión, y se esforzaron por ofrecer una explicación social de las religiones y una explicación religiosa de los movimientos sociales. El ser social es un ser religioso, y el creyente de todas las Iglesias es miembro de una sociedad. Esta inquietud primordial ilumina el aporte de los tres pensadores al desarrollo de la sociología como ciencia. Pareto y Max Weber explícitamente, Durkheim implícitamente, dedujeron la concepción de la sociología, ciencia de la acción social. Ser social y religioso, el hombre es creador de valores y de sistemas sociales, y la sociología procura aprehender la estructura de estos valores y de estos sistemas, es decir de la acción social. Para Max Weber la sociología es una ciencia comprensiva de la acción humana. Si esta definición no aparece con las mismas palabras en el *Tratado de sociología general*, en todo caso hay una idea análoga en la obra de Pareto, y la definición de Durkheim de ningún modo es distinta. Concebida de ese modo, la sociología elimina la explicación naturalista, y excluye que pueda justificarse la acción social a partir de la herencia y del medio. El hombre actúa, se fija objetivos, combina medios, se adapta a las circunstancias, halla su inspiración en los sistemas de valores. Cada una de estas fórmulas apunta a un aspecto de la comprensión de las formas de conducta y remite a un elemento de la estructura de la acción social.

La fórmula más simple es la que se refiere a la relación medios-fines. Pareto centraba en este aspecto de la acción su definición de la conducta lógica, y Max Weber lo incluía en la idea de conducta racional con respecto a un fin. El análisis de las relaciones entre los medios y los fines conduce directamente a proponer los problemas sociológicos esenciales: ¿Cómo se determinan los fines? ¿Cuáles son las mo-

tivaciones de las formas de conducta? Permite desarrollar una casuística de la comprensión de las formas de conducta humanas, cuyos principales elementos son la relación de medios-fines, las motivaciones de la conducta, el sistema de valores en función del cual los hombres actúan, eventualmente la situación a la que el actor se adapta y según la cual determina sus fines.

T. Parsons ha consagrado su primer libro importante, *The Structure of Social Action* a estudiar las obras de Pareto, Durkheim y Weber, consideradas como contribuciones a la teoría de la acción social que debe servir de fundamento a la sociología. La sociología, ciencia de la acción humana, es al mismo tiempo comprensiva y explicativa. En su carácter comprensivo, deduce la lógica o la racionalidad implícita de las formas de conducta individuales o colectivas. En su carácter explicativo, define regularidades e inserta formas de conducta parciales en conjuntos que les confieren sentido. De acuerdo con Parsons, Pareto, Durkheim y Weber, con conceptos diferentes, aportan los materiales de una teoría común de la estructura de la acción social. Esta teoría comprensiva, que recogería lo que hay de válido en los aportes de los tres autores, sería naturalmente la obra del propio Parsons.

Durkheim, Pareto y Weber son los últimos grandes sociólogos que han elaborado doctrinas de sociología histórica, es decir, síntesis globales que implican simultáneamente un análisis microscópico de la acción humana, una interpretación de la época moderna y una visión del desarrollo histórico a largo plazo. Estos distintos elementos, reunidos en las doctrinas de la primera generación (1830-1870), la de Comte, Marx y Tocqueville, y unidos todavía más o menos en las doctrinas de la segunda generación (1890-1920), aparecen hoy disociados. Así, para estudiar la sociología contemporánea, sería necesario analizar la teoría abstracta de la conducta social, recuperar los conceptos fundamentales que utilizan los sociólogos y examinar el desarrollo de la investigación empírica en los diferentes sectores. Los sociólogos empíricos de Occidente rehúsan formular interpretaciones históricas de la época moderna, arguyendo que sobrepasan las posibilidades de la ciencia. En el Este, estas interpretaciones históricas son anteriores a toda investigación, y se basan en los residuos de una doctrina de la primera época, transformada por una astucia de la razón histórica en ortodoxia estatal.

Pero los marxistas de Europa Oriental están incorporándose a la tendencia de las investigaciones empíricas. Y es po-

sible que, en Occidente, estas últimas contengan implícitamente una interpretación de la sociedad moderna.

Hemos llegado al umbral del presente, y retornado a la Introducción de este libro. De buena gana anunciaría la obra que será su continuación, si a mi edad no fuera imprudente desafiar a los dioses.

ANEXOS

AUGUSTO COMTE Y ALEXIS DE TOCQUEVILLE, JUECES DE INGLATERRA

Ante todo, deseo ofrecer algunas palabras de explicación. Evocar aquí a Alexis de Tocqueville y sus juicios acerca de Inglaterra es perfectamente normal. Uno de vuestros colegas es el hombre que conserva las cartas de Tocqueville a Henry Reeve. El almirantazgo británico puso a disposición del autor de *L'Ancien Régime et la Révolution*, para llevarlo a Francia, en julio de 1858, uno de sus navíos, el *Sprightly*. Dennis W. Brogan escribió en alguna parte: "Nosotros los británicos no tomamos tan en serio a nuestros intelectuales". ¿Puedo agregar que habéis tomado muy en serio por lo menos a dos intelectuales franceses, Montesquieu y Tocqueville, pese a que se trataba de hombres que en su patria gozaban de la reputación de pertenecer al partido inglés (lo que, como veremos, por lo menos en el caso de Tocqueville, merece ciertas reservas)?

Ciertamente, el fundador del positivismo no pertenece al partido inglés. No estoy seguro de que Oxford le dispense la estima que J. S. Mill no le rehusaba aun después de interrumpida la amistad de los dos hombres. Hace algunos años, mi amigo sir Isaiah Berlin pronunció en la London School of Economics, a invitación de la Sociedad positivista, una "Auguste Comte Memorial Lecture". Aprovechó la ocasión para juzgar y condenar a los doctrinarios del determinismo histórico. entre los cuales incluyó al propio Augusto Comte. En cuanto al profesor Beloff, con quien me reuní en París hace algunas semanas, me dijo más o menos esto: "Sabemos todo lo que pensaba Tocqueville acerca de Inglaterra, y nada de lo que pensaba Augusto Comte". Pero la confesión de ignorancia no trasuntaba un tono de intensa curiosidad, de suerte que temo tanto vuestra ignorancia como vuestro saber. Éste me impide instruiros, y aquél quizás interesaros.

El tema de esta conferencia me fue sugerido por los es-

tudios que realicé en el curso de estos últimos años acerca de los sociólogos del siglo pasado. los mismos que los sociólogos moderados denominan de buena gana presociólogos o paleosociólogos. Me impresionó la indiferencia de la escuela francesa respecto de Tocqueville, y cierta fidelidad a la inspiración de Comte. Y la oposición entre estos dos hombres se manifiesta con particular vigor en el tema de las instituciones representativas. y por lo tanto de Inglaterra. Comte no sólo se propone reemplazar la ciencia política o económica por la sociología. ciencia de la sociedad total: Esta nueva concepción de la ciencia es solidaria de una concepción política: A sus ojos, el parlamento pertenece a una época convulsionada, la época de la crítica y la metafísica. También Durkheim consideraba secundarias y en cierto modo superficiales a las instituciones representativas. Lo que importaba esencialmente era la sociedad, no la lucha de los partidos o las deliberaciones de los representantes del pueblo. En cambio. Tocqueville discernía entre las brumas del futuro. dos tipos de sociedades modernas, cada uno de ellos caracterizado por cierto régimen político.

A medida que proseguía mis investigaciones. advertía que mi tema era más y más complejo. Ciertamente, la oposición que acabo de señalar continúa pareciéndome al mismo tiempo verdadera y decisiva. Augusto Comte define la sociedad moderna por la industria. Alexis de Tocqueville por la democracia; uno. que tiende a confundir el gobierno y la administración, es el antepasado de los tecnócratas, ignora la especialidad del problema político, y en sus últimas obras reduce a casi nada la función de los parlamentos: el otro. preocupado ante todo de la libertad que las instituciones representativas garantizan. teme el despotismo administrativo. aunque se trate de un Estado-providencia. benévolo y dulce: es inevitable que Inglaterra ocupe un lugar muy distinto en la visión respectiva de estos dos hombres.

Pero las grandes líneas de esta oposición se desdibujan cuando atendemos a los detalles. Tocqueville y Comte también tienen puntos comunes. aunque sólo sea el hecho de haber sido dos de los corresponsales franceses de J. S. Mill. He releído la correspondencia de Mill con los dos franceses. y volveré sobre las rupturas en que culminaron. en ambos casos. los cambios de cartas. Además. por diferentes que sean los juicios formulados acerca de Inglaterra por estos dos hombres. implican una idea común: el carácter atípico, excepcional por así decir. de la historia de Inglaterra. Al mismo tiempo. se descubre otra característica común entre el aristócrata norman-

do y el politécnico que busca una religión: ambos tienen un sistema de pensamiento, ambos enfocan a Inglaterra menos en sí misma que en relación con algunos problemas o conceptos que les interesan. Si así puedo decirlo, el sistema de Comte es sistemático de un modo distinto del de Tocqueville. A pesar de todo, imagino que un historiador inglés que se ocupase de mi tema, se sentiría tentado de extraer esta conclusión: "Los dos son muy franceses"; o en todo caso, como en la carta famosa de J. S. Mill a Tocqueville, del 20 de febrero de 1843: "Sabéis que amo a Francia, pero confieso que con una hay bastante en Europa". [1]

En su juventud, Augusto Comte fue en la Escuela Politécnica un liberal, y en cierto sentido hasta el fin de su vida se mantuvo fiel al partido del movimiento. Pero por encima de todo quiso superar la antinomia de los dos partidos del orden y el progreso, de la revolución y la contrarrevolución. Desde abril de 1820, en el estudio titulado *Sommaire Appréciation de l'ensemble du passé moderne*, interpreta la historia de Inglaterra a la luz de su teoría general de la evolución histórica.

Augusto Comte destaca el contraste entre la historia de Inglaterra y la de Francia, en lo que se refiere a las relaciones entre los tres poderes: el rey, la nobleza, las comunas. En Inglaterra, la nobleza y las comunas se coaligaron para limitar las prerrogativas reales; en Francia, el rey y las comunas se aliaron contra los privilegios de la nobleza. Afirma que debe observarse el desarrollo de las comunas en Inglaterra, porque allí tiene carácter más evidente. "En el parlamento de Inglaterra las comunas comenzaron obteniendo una suerte de voz consultiva en la aprobación de los impuestos, luego consiguieron paulatinamente voz deliberativa, y más tarde lograron que se les concediese especialmente la aprobación de los impuestos. Este derecho exclusivo se convirtió en principio fundamental, y de modo irrevocable en resultado de la revolución de 1688. Al mismo tiempo, la influencia de las comunas sobre la formación del plan de la política general ha sido cada vez mayor. En la misma época, llegó en Inglaterra al extremo de conseguir que el antiguo sistema admitiese en principio que la prosperidad social se basa en la industria, y que por consiguiente debe trazarse el plan político en interés de las comunas. Bajo este doble aspecto, la modificación del antiguo sistema en favor del nuevo fue llevada

[1] *OEuvres complètes*, ediciones Mayer, t. VI, "Correspondance anglaise", pág. 357-358.

tan lejos como es posible, en tanto que la sociedad permanezca sometida en general al antiguo sistema".[1]

Por lo tanto, en Inglaterra se afirmó antes que en otros lugares y del modo más vigoroso el desarrollo de las comunas, es decir, la sustitución progresiva de la actividad militar por la actividad industrial. Pero Augusto Comte se apresura a limitar el significado de esta suerte de precocidad histórica. Hasta ahora, el derecho exclusivo de votar impuestos ha sido muy poco útil para las comunas. "La Cámara llamada *de los Comunes* no ha sido en el fondo más que una suerte de apéndice de la realeza y el feudalismo, no ha sido más que un instrumento del antiguo sistema".

Este último sólo ha podido utilizar sus propios medios de acción, es decir, la fuerza y la astucia. "Así, desde la famosa Acta de Navegación, el poder temporal libró guerras sistemáticas y trazó muchos planes maquiavélicos con el fin de servir los intereses de las comunas". Por lo tanto, el establecimiento del régimen parlamentario en Inglaterra es nada más que una modificación del antiguo sistema. Gracias a la adopción reciente de la Constitución inglesa, Francia se ha puesto al nivel de Inglaterra. Más aún, como este cambio fue más tardío, ha sido más completo. Se ha reconocido que el interés de las comunas es el objetivo y el regulador de las combinaciones parlamentarias. Finalmente, y ésta es la idea esencial, "el carácter de transición atribuido al régimen parlamentario se ha acentuado mucho más".[2] En otros términos a partir de 1820 el régimen parlamentario y la Constitución inglesa que es su expresión acabada son tenidos por instituciones transitorias, entre el régimen antiguo teológico-militar y el sistema del futuro, científico e industrial.

La misma interpretación reaparece, mucho más desarrollada, en los tomos V y VI del *Curso de filosofía positiva*. Augusto Comte procura deducir las grandes líneas del devenir histórico, examinando sucesivamente la descomposición de los antiguos poderes, temporal y espiritual, y el ascenso de los nuevos poderes. Ahora bien, trátese del poder temporal o del poder espiritual, o de la relación entre ambos, el caso de Inglaterra es anormal.

El debilitamiento de la autoridad del papado favorecía inevitablemente la dispersión del poder espiritual. Así, para res-

[1] *Système de politique positive*, París, 1851, t. IV, Apéndice, págs. 30-31.
[2] *Ibid.*, pág. 32.

tablecer cierto equilibrio o impedir el caos durante la gran transición revolucionaria, la declinación del poder feudal o militar asumía normalmente la forma de la centralización monárquica. La aristocracia, no la monarquía debía ser víctima de la decadencia del antiguo sistema. De donde Augusto Comte extrae la siguiente conclusión: "La tendencia de la descomposición feudal a delinear el ascendiente político de la aristocracia sobre la realeza ha debido constituir, en la desorganización universal que apreciamos, un caso eminentemente excepcional, del cual Inglaterra ofrece el mejor ejemplo. Sin embargo, la consideración del mismo ya es muy importante hoy, y permite presentir la ciega irracionalidad de este peligroso empirismo que pretende limitar el gran movimiento europeo al trasplante uniforme del régimen transitorio que caracteriza a la evolución inglesa. Comparado con el régimen de todo el resto de Europa, y sobre todo de Francia, exhibe así, desde los últimos siglos de la Edad Media, una diferencia tan fundamental como evidente, que necesariamente ejerció sobre la totalidad del desarrollo ulterior una influencia muy acentuada, incompatible con cualquier vana imitación política".[1]

La anomalía inglesa no se limita a la supremacía de la aristocracia sobre la monarquía; en ambos casos el poder temporal tiende a reagrupar alrededor de sí el poder espiritual. La apreciación del protestantismo constituye, con el mismo título que la apreciación del parlamentarismo, una parte esencial del juicio global formulado acerca de Inglaterra. También aquí, Comte destaca las ventajas temporarias y los inconvenientes a largo plazo de la evolución inglesa. "En el orden puramente mental, es evidente ante todo que este primer impulso incompleto de espíritu de examen, en virtud de las semisatisfacciones que aporta a la razón humana, debe tender luego a retardar su emancipación integral, sobre todo en el vulgo, pues halaga directamente la inercia natural de nuestra orgullosa inteligencia... Así, las naciones protestantes, después de haberse adelantado en diversos aspectos de su progreso social a los pueblos católicos, y a pesar de las apariencias en contrario, han permanecido esencialmente rezagadas en el desarrollo final del movimiento revolucionario".[2] Augusto Comte agrega que Francia ofrece el caso más favo-

[1] *Cours de philosophie positive*, París, 1908, t. V, pág. 306. (Las ediciones posteriores son idénticas a la primera edición aparecida a partir de 1830.)
[2] *Cours de philosophie positive*, t. V, pág. 318.

rable: la levadura protestante había penetrado en la medida suficiente para impulsar la emancipación espiritual sin "obtener por ello un predominio legal". Aun la revocación del Edicto de Nantes, a pesar de algunas deplorables consecuencias políticas, sobre todo en lo que se refiere al progreso industrial, a los ojos de Augusto Comte no parece implicar un "peligro esencial".

Finalmente, Augusto Comte no vacila, "a pesar de la anglomanía característica de nuestros publicistas vulgares, en destacar la superioridad fundamental del modo normal o francés sobre el modo excepcional o inglés, sea con respecto a la disolución del antiguo sistema social, o a la reorganización total que debe sucederlo".[1] Es más fácil liquidar a un rey o a la monarquía que a los aristócratas. El sistema de castas o de los Estados fue eliminado más radicalmente en Francia que en Inglaterra. Una vez que ha pasado de la oposición al gobierno, la metafísica protestante de ningún modo se ha mostrado hostil al espíritu de casta. (Augusto Comte le reprocha haber tolerado el acceso de las mujeres a las funciones reales o aún feudales.) En el tomo VI,[2] Augusto Comte decreta que la dictadura temporal del tipo francés (predominio de la monarquía) debe ser también más favorable a las especulaciones abstractas, no sin reconocer que "el otro sistema debía ser, para la ciencia como para el arte, más favorable a la espontaneidad de las vocaciones y a la originalidad de los trabajos, porque tiende a alentar menos y a ofrecer una dirección menos homogénea".

Quizá pueda afirmarse que la interpretación comtista del sistema inglés se expresa del modo más original y más concreto de un pasaje del tomo VI del *Curso de filosofía positiva*, calificado de digresión por el propio autor. Este pasaje es una comparación entre Venecia e Inglaterra. La fórmula es sencilla: Inglaterra es la Venecia moderna. "El régimen veneciano, que había adquirido todas sus características esenciales a fines del siglo XIV, constituye ciertamente, en todos los sentidos, el sentido político más análogo al conjunto del gobierno inglés, considerado en la forma definitiva que debía asumir tres siglos después: Esta similitud necesaria es sin duda resultado de una misma tendencia fundamental de la progresión social hacia la dictadura temporal del elemento aristocrático... La única diferencia fundamental que debían exhibir los destinos semejantes de estos dos regímenes igual-

[1] *Ibíd.*, V, pág. 320.
[2] *Ibíd.*, VI, págs. 136 y 183.

mente transitorios (de los cuales el segundo, formado en una época más avanzada de la descomposición política, sin duda no podría aspirar a la misma duración total que el primero) consiste en que la independencia de Venecia naturalmente debía desaparecer en vista de la inevitable decadencia de su gobierno especial, mientras que la nacionalidad inglesa felizmente debe permanecer del todo intacta en medio de la inevitable dislocación de la constitución provisoria... A pesar de las vanas teorías metafísicas imaginadas después del hecho en relación con la quimérica ponderación de los diferentes poderes, la preponderancia espontánea del elemento aristocrático debió suministrar, en Inglaterra como en Venecia, el principio universal de dicho mecanismo político, cuyo movimiento real sin duda sería incompatible con este equilibrio fantástico..." Augusto Comte agrega otras dos a esta condición fundamental del régimen inglés: "La primera consiste en la institución del protestantismo anglicano que aseguraba la subalternización permanente del poder espiritual mucho mejor que lo que había podido hacerlo el género de catolicismo propio de Venecia, y que por consiguiente debía suministrar a la aristocracia dirigente medios poderosos, sea para retardar su decadencia privada, pues le permitía apoderarse habitualmente de los grandes beneficios eclesiásticos, sea para consolidar su ascendiente popular imprimiéndole una suerte de consagración religiosa, por otra parte inevitablemente decreciente. En cuanto a la segunda condición complementaria del régimen inglés, se relaciona con el espíritu de aislamiento político, eminentemente particular de Inglaterra, y que, al permitir, sobre todo en la tercera fase moderna, el desarrollo activo de un amplio sistema de egoísmo nacional, ha tendido de manera natural a vincular profundamente los intereses principales de las diferentes clases en el mantenimiento permanente de la política dirigida por una aristocracia, que de ese modo y a partir de ese punto se erigió en una suerte de prenda permanente de la prosperidad común, salvo la insuficiente satisfacción que desde ese momento se otorgó a la masa inferior".[1]

Augusto Comte merece se lo considere el teórico más riguroso y sistemático del partido antianglómano, quiero decir del partido que en Francia condena como filosóficamente errónea y políticamente funesta la vana tentativa de imitar las instituciones inglesas (me expreso aquí en el estilo del propio Augusto Comte). Por consiguiente, en relación con la historia

[1] *Cours*, VI, págs. 193-194.

de las ideas me parece interesante dilucidar lo que pertenece personalmente a Comte y lo que caracteriza al partido antianglómano.

A Comte pertenece propiamente, ante todo el dogmatismo, y si así puedo afirmarlo, el catolicismo (por supuesto, sin Dios). El dogmatismo de Comte se endureció con los años, pero en los opúsculos de juventud se expresa ya con una claridad que nada deja que desear. Por ejemplo, en el opúsculo de 1819.[1] *Séparation générale entre les opinions et les désirs*: "Cuando la política se convierta en ciencia positiva, el público deberá conceder a los publicistas, y les concederá inevitablemente la misma confianza, en el campo de la política, que hoy concede a los astrónomos en la astronomía, a los médicos en medicina, etc., aunque con la diferencia de que sólo él podrá indicar el objetivo y la dirección del trabajo". En el quinto opúsculo, de marzo de 1926, *Considérátions sur le pouvoir spirituel*, hallamos las siguientes líneas: "El dogmatismo es el estado normal de la inteligencia humana, el estado hacia el cual tiende, por su naturaleza, constantemente y en todos los géneros, aún allí donde parece distanciarse más de él; pues el escepticismo no es más que un estado de crisis, resultado inevitable del intermedio intelectual que sobreviene necesariamente cuando el espíritu humano tiene que cambiar la doctrina... Ni el hombre ni la especie humana están destinados a consumir su vida en una actividad estérilmente razonadora, disertando permanentemente sobre la conducta que deben seguir. La totalidad del género humano —salvo una parte minúscula, consagrada principalmente por la naturaleza a la contemplación— [2] se ve llamada esencialmente a la acción". Y finalmente, con el tercer opúsculo de mayo de 1822, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. "No hay libertad de conciencia en astronomía, en física, en química, en fisiología, en el sentido de que todos creerían absurdo no otorgar confianza a los principios establecidos en la ciencia por los individuos competentes. Si las cosas ocurren de otro modo en política, ello responde al hecho de que, como los antiguos principios se han derrumbado, y los nuevos aún no están tomados, en rigor carecemos de principios establecidos durante este intervalo".[3]

Si la política debe convertirse, en este sentido, en una doctrina positiva que se impone a los hombres, la mayoría de

[1] *Systeme de politique positive*, t. IV, Apéndice, pág. 3.
[2] *Systeme de politique positive*, pág. 203.
[3] *Ibid.*, pág. 53.

los cuales es incapaz de comprenderla, del mismo modo que se imponen las verdades de la astronomía o de la física, se sobreentiende que la doctrina del libre examen, de la cual el protestantismo es a los ojos de Augusto Comte la expresión acabada, sólo puede tener un valor transitorio. El antiprotestantismo —quiero decir, la hostilidad al protestantismo en la medida en que éste se crea una religión verdadera y definitiva— se deduce necesariamente del dogmatismo positivista.

Es verdad que el positivismo es también antiteológico, y por lo tanto anticatólico. J. S. Mill se dejó seducir por el positivismo precisamente porque tendía a introducir en todos los dominios el espíritu y los métodos de la ciencia. Pero la ciencia social, según la concibe Comte, no parecía científica a todos sus contemporáneos. Recordemos sólo dos ideas que para él son esenciales: la imposibilidad definitiva de aplicar el cálculo a los fenómenos políticos, el paso de lo general a lo particular, o del conjunto a los elementos. Además, Augusto Comte atribuye a esta ciencia una certidumbre y un alcance que nadie le reconocería hoy; pretende determinar según las leyes fisiológicas el estado de civilización más conforme con la naturaleza de la especie humana.[1] y afirma que "debe entenderse que las instituciones y las doctrinas fueron en todas las épocas tan perfectas como lo implicaba el estado contemporáneo de la civilización".[2] Reconoce sin dificultad[3] cierto parentesco entre el espíritu de la política positiva y el famoso dogma teológico y metafísico del optimismo. En suma, pese a que el positivismo. porque rechaza toda creencia trascendente, es en cierto sentido hostil a todas las formas de cristianismo, católicas tanto como protestantes, en último análisis es más hostil a éstas que a aquéllas, por lo menos en lo que se refiere al estado final de la humanidad. El protestantismo ha representado un papel necesario en el derrocamiento del antiguo poder espiritual, pero si se perpetuara instauraría la anarquía, pues las verdades científicas deberán ser el fundamento del régimen positivista, del mismo modo que las verdades religiosas fueron el fundamento del régimen teológico-militar. Aliado temporariamente con el protestantismo, el positivismo busca un nuevo catolicismo.

El dogmatismo es una de las causas del parentesco entre el positivismo y el catolicismo. Otra es la aspiración al universalismo. La reforma ha sido necesaria para obligar al papado

[1] *Ibíd.*, pág. 127.
[2] *Ibíd.*, pág. 115.
[3] *Ibíd.*, pág. 116.

a retroceder: pero una Iglesia nacional, como la Iglesia anglicana, mezcla impura de tradición y de reforma, repugna profundamente a Comte. Es gran admirador de J. de Maistre y sobre todo de su libro *Du Pape*. La reorganización social debe tender a la unidad de la especie humana, o por lo menos de la vanguardia de la humanidad, es decir, de los pueblos de Europa, o de los pueblos de raza blanca. Por lo tanto, el anglicanismo sufre una doble tara, la de la metafísica (el error de creer orgánico un principio puramente crítico), y la del nacionalismo (desconocer la vocación universalista del poder espiritual).

Volvemos a hallar en algunos antianglómanos, más o menos influidos por Augusto Comte —Charles Maurras, por ejemplo— algunos de los motivos propiamente comtistas del juicio acerca de la historia de Inglaterra. Pero los antianglómanos obedecen también, y con particular frecuencia, a motivos menos filosóficos y más propiamente políticos. Estos motivos propiamente políticos se dividen en dos categorías, algunos de carácter sobre todo teórico, y otros de carácter sobre todo histórico.

Siguiendo las huellas de Augusto Comte, los antianglómanos eliminarían de buena gana, si así puedo decirlo formando con ellos una pareja, los dos principios del derecho divino y la soberanía de los pueblos. Uno y otro, teológico o metafísico, no pueden afrontar las exigencias del espíritu positivo (no digo positivista). La búsqueda del mejor gobierno posible es un modo falso de plantear el problema.[1] La forma del gobierno es siempre función del estado general de la civilización. Por lo tanto, no hay un mejor gobierno en sí, sino sólo gobiernos más o menos perfectamente adaptados a los progresos de la civilización. Por consiguiente, el ilustre Montesquieu cometió un doble error: no tuvo presente la "sucesión necesaria de los diversos estados políticos", y "atribuyó exagerada importancia a un hecho secundario, la forma de gobierno".[2]

A partir de estos argumentos teóricos, los argumentos históricos cobran todo su significado. Aun omitiendo la condenación del protestantismo y el parlamentarismo por Augusto Comte, y desechando la idea universalista e ingenua de un régimen final, un positivista del siglo xx pondría el acento en las diferencias fundamentales entre la historia de Inglaterra y la de Francia, y deduciría de ellas que la imitación

[1] *Système de politique positive*, pág. 101.
[2] *Ibíd.*, pág. 107.

de las instituciones inglesas es una locura peligrosa o una utopía. Aunque Augusto Comte jamás cambió en este punto, expresa esa opinión con una brutalidad cada vez mayor a medida que se acentúa el dogmatismo. Pero a partir del *Curso de filosofía positiva*, procura demostrar "la frívola irracionalidad de las vanas especulaciones metafísicas que llevaban a los principales jefes de la Asamblea Constituyente a proponer como objetivo de la Revolución Francesa la simple imitación de un régimen tan opuesto al conjunto de nuestro pasado como radicalmente antipático a los instintos emanados de nuestra verdadera situación social". [1] En vano los jefes de la industria intentaron alejarse de las masas populares y aproximarse a la antigua aristocracia. En vano los galicanos tuvieron la veleidad de crear un equivalente del anglicanismo. El gran Montesquieu y los anglómanos del siglo xviii se engañaron fundamentalmente: el parlamentarismo es la culminación de la historia inglesa, de la alianza entre las comunas y la aristocracia de la Reforma, del aislamiento nacional. En Francia no se realizó ninguna de estas condiciones. La libertad inglesa no nació, como escribía el autor de *El espíritu de las leyes*, en una frase célebre, en los bosques de Germania, [2] la constitución parlamentaria fue el resultado espontáneo y local de la naturaleza excepcional que debía manifestar, en un medio tal, la dictadura temporal durante la segunda fase de la descomposición del régimen católico y feudal. Para atenernos a la idea a la que hoy se atribuiría carácter esencial: el parlamentarismo inglés supone la aristocracia, más o menos franca, de la cual es el instrumento político. La idea continúa teniendo vigencia en Francia, y no es totalmente falsa. Tocqueville probablemente la habría aceptado, aunque formulándola en términos diferentes.

Augusto Comte conoce a Inglaterra sólo por los libros. Cuando comenzó a redactar el *Curso de filosofía positiva*, se sometió a la regla de lo que denominó "la higiene cerebral", y dejó de leer libros que podían influir sobre la elaboración de su sistema (hizo una excepción con la *Lógica* de Mill), y utilizó sus ocios en la lectura de los poetas. Por consiguiente, sólo tuvo una limitada documentación, y el espíritu del sistema prevaleció en él sobre la preocupación por los hechos. Pero a pesar del exceso de sistematización, la fórmula final acerca de la comparación entre las dos historias de Fran-

[1] *Cours*, VI, pág. 194.
[2] Comte alude a esta frase de Montesquieu en la página 192 del tomo VI.

cia y de Inglaterra me facilita la transición a mi segundo autor. "Entre estos dos pueblos existen diferencias tan radicales que, cuando en ellos se estudian sucesivamente los estados sucesivos de la realeza y la aristocracia, el sano método comparado debe tender a aprehender en uno no el análogo, sino lo inverso de lo que observa en el otro, reemplazando la elevación o la decadencia de cada uno de estos dos elementos temporales por las de su antagonista. Mediante este permanente contraste, se delineará siempre una exacta correspondencia entre las dos historias que, por vías equivalentes aunque opuestas, marchan igualmente, en el curso de los últimos cinco siglos, hacia la desorganización total del sistema teológico y militar". [1]

Alexis de Tocqueville habría deseado que la historia de Francia se asemejase a la de Inglaterra más de lo que es el caso. Pero hacia el fin de su vida, si hubiese tenido el coraje de estudiar el *Curso de filosofía positiva*, quizás en parte hubiese dado la razón a Comte. La tentativa de la Constituyente, en la cual este último ve nada más que una frívola aberración, le inspiraba una admiración que expresa en términos líricos. Pero, historiador o filósofo de la historia, tampoco él ignora las causas profundas del fracaso. El pasado francés preparaba la explosión revolucionaria; el pasado inglés desembocaba en una transformación progresiva. Sin embargo, los dos países se ven arrastrados por el mismo movimiento, hacia el estado que Tocqueville denomina, no positivista o industrial, sino democrático.

Alexis de Tocqueville estuvo tres veces en Inglaterra: en 1833, en 1835 y en 1857. En 1835 fue recibido como el autor joven pero ya ilustre, del primer tomo de *La democracia en América*. En 1857, el éxito de *L'Ancien Régime et la Révolution* le valió una recepción casi triunfal. Francia vivía en un régimen autoritario y Tocqueville, retirado a un exilio interior, más que nunca fiel a sus concepciones liberales, tenía en Inglaterra una segunda patria, no sólo la de su mujer, sino la de sus convicciones políticas.

A menudo he imaginado que la obra de Tocqueville habría debido incluir tres grandes libros. Tenemos el primero, consagrado a Estados Unidos; un fragmento del segundo, *L'Ancien Régime et la Révolution*, primer tomo de una historia que habría debido abarcar el conjunto de la Revolución y el Imperio. En cuanto al tercero, acerca de Inglaterra, Tocqueville jamás se propuso escribirlo.

[1] *Cours*, V, pág. 320.

El profesor Beloff se ha preguntado por qué Tocqueville escribió su libro acerca de Estados Unidos, país lejano, donde sólo vivió un año, y no acerca de Inglaterra, tan próxima, y a la que podía visitar fácilmente. Ofrezco una doble explicación, que se emparienta con la del profesor Beloff. Como muchos escritores políticos, Tocqueville ambicionó ser hombre político. El viaje a Estados Unidos, más o menos casual, le ofreció el material de un libro del que esperaba obtener, no sólo gloria literaria, sino ayuda para su carrera política. Cuando comenzó a escribir *L'Ancien Régime et la Révolution*, quizás aún no había renunciado a la acción. El Imperio sólo duraría un tiempo, y renacería la libertad. Aunque se resignaba a ser sólo un escritor, su propia experiencia y sus desengaños de hombre político le imponían el tema de su estudio. Augusto Comte se adaptó fácilmente al golpe de Estado imperial, que liquidaba una vez más la falaz imitación del régimen inglés. Tocqueville deploraba la supresión de instituciones con las cuales, a sus ojos, se confundía la libertad, pero era demasiado filósofo para apelar a los hombres con su protesta. ¿Por qué Francia no lograba salvaguardar las instituciones representativas y las libertades personales en la época democrática? Tal el interrogante que está en el origen de *L'Ancien Régime et la Révolution*. La historia de Inglaterra no es más que un término de referencia.

Agregaré que los Estados Unidos de 1830 debían parecer a Tocqueville, y lo eran en efecto, más sencillos, de más fácil identificación que Inglaterra. En efecto, se prestaban a esta interpretación sistemática, a partir de una idea fundamental, en la que se complacía el genio de Tocqueville.[1] No podía estudiar a Inglaterra en los archivos como estudió a Francia, ni explicarla de modo abstracto y superior como hizo con Estados Unidos. Por eso mismo, los juicios de Tocqueville acerca de Inglaterra están dispersos en tres clases de textos: Los diarios anotados durante sus viajes, las cartas sobre las conversaciones, y finalmente las alusiones a Inglaterra que son frecuentes en sus dos grandes libros.

A la dificultad creada por la dispersión de estos textos se agrega otra. Precisamente porque Tocqueville expresó sus opiniones acerca de Inglaterra improvisadamente y en distintas fechas, sus juicios o pronósticos no siempre concuerdan. En

[1] Véase la carta al conde Molé, de agosto de 1835. *OEuvres complètes*, edición Beaumont, VII, págs. 134-135. "En Estados Unidos, todas las leyes hasta cierto punto se originan en el mismo pensamiento, toda la sociedad se basa en un mismo hecho; todo proviene de un principio único".

general, podemos distinguir tres períodos en las reseñas de Tocqueville acerca de Inglaterra: las notas de viaje de 1833 y 1835, las posiciones del parlamentario, adversario de Guizot, en ocasión de las crisis diplomáticas franco-inglesas, entre 1840 y 1848, y finalmente las apreciaciones finales de Tocqueville, que retornó a la ciencia a causa del despotismo napoleónico, sobre el destino de la libertad y la vocación de Inglaterra.

Sólo diré una palabra de la segunda fase, durante la cual Tocqueville, a quien Comte habría incluido entre los anglómanos, reprocha a Luis Felipe y a Guizot, si no su alianza con Inglaterra, por lo menos su debilidad frente al aliado. Con sorpresa de sus amigos ingleses, Tocqueville pronunció en la Asamblea discursos que hoy serían calificados de "belicistas". No se trata de que haya intentado jamás provocar una guerra entre Francia e Inglaterra; pero sufrió profundamente "la humillación nacional" representada por el tratado del 15 de julio de 1840 entre Inglaterra, Rusia, Austria y Prusia, al margen y en oposición a Francia, que obligaba a Mohamed Alí, protegido de Francia, a evacuar Siria en un plazo de diez días. El 8 de agosto de 1840, en una carta a Reeve, escribía: "Ahora creo que la guerra es poco evitable, sea que el gobierno la quiera o que se vea impulsado a ello por la opinión pública. En Inglaterra la gente no está convencida de las disposiciones reales de Francia en ese sentido. Se ha creído que de las palabras no se pasará a los actos. Entre otras razones, se ha olvidado que para una nación tan orgullosa como la nuestra, aun las palabras imprudentes y exageradas, y las hubo de esta clase, impulsan en cierto modo a la acción. Se prepara una desgracia, una inmensa desgracia. No sólo para estos dos países, sino para la causa general de la libertad, y finalmente para la independencia de Europa". Con sorpresa de su amigo Reeve, Tocqueville votó con la oposición contra el ministerio presidido por el mariscal Soult, en el que Guizot tenía la cartera de Relaciones Exteriores. Por exagerada que fuese, creía que en principio la reacción del orgullo francés era justa. Reprochaba a Palmerston empujar al ministerio a elegir entre la guerra, que sería una inmensa desgracia, y una humillación que alzaría al país contra él. "No debe temerse la guerra desatada por el gobierno, sino ante todo el derrocamiento del gobierno y luego la guerra".[1] Estaba en oposición porque,

[1] *OEuvres complètes*, ediciones Mayer, t. VI, I, "Correspondance anglaise", pág. 61.

según afirmaba, "la única posibilidad de controlar las malas pasiones del pueblo es compartir las buenas".[1]

Por segunda vez en 1843, durante la crisis provocada por el derecho de visita, Tocqueville pronunció un discurso que él creía moderado y conciliador, pero que fue juzgado de muy distinto modo en Inglaterra, y enérgicamente atacado en la Cámara de los Lores por lord Brougham; Mill escribió una carta al *Morning Chronicle* para defender a Tocqueville, sin que ello modificase la opinión inglesa. Muy sensible a esta opinión, Tocqueville se expresó con cierta amargura. "Confieso que respeto mucho la opinión de los ingleses, y descubro con dolor que cuando uno es hombre público, es locura buscar otra retribución que la estimación y la justicia de su propio país".[2]

El propio Tocqueville ofrecía una justificación extraída de su filosofía para el "nacionalismo" que manifestaba en este período. Tocqueville era pacífico, no pacifista. Veía en la voluntad de paz a todo precio que atribuía a una parte de la nación, no la preocupación por el bien público sino el gusto del bienestar material y la blancura de corazón. Así, escribe con elocuencia: "No necesito decirle, mi querido Mill, que la peor enfermedad que amenaza a un pueblo organizado como el nuestro, es el ablandamiento gradual de las costumbres, el rebajamiento del espíritu, la mediocridad de los gustos; por este lado amenazan los grandes peligros del futuro. A una nación constituida democráticamente como la nuestra, y en la cual los vicios naturales de la raza coinciden infortunadamente con los vicios naturales del estado social, no es posible permitirle que adquiera fácilmente el hábito de sacrificar lo que ella cree su grandeza a su descanso, los grandes asuntos a los pequeños; a una nación tal no conviene dejarle creer que su lugar en el mundo es más pequeño, que ha descendido del rango donde la pusieron sus padres, pero que debe consolarse tendiendo líneas férreas y logrando que prospere en el seno de la paz, sean cuales fueren las condiciones en que se obtiene esta paz, y el bienestar de cada individuo. Es necesario que los que están a la cabeza de una nación tal mantengan siempre una actitud orgullosa, si no quieren permitir que descienda demasiado el nivel de las costumbres nacionales".[3]

[1] *Ibíd.*, pág. 64.
[2] *Ibíd.*, pág. 343.
[3] *OEuvres complètes*, ediciones Mayer, t. VI, I, "Correspondance anglaise", carta a J. S. Mill, 18 de marzo de 1841, pág. 335.

Muchas veces se ha utilizado este lenguaje, a ambos lados de la Mancha, un siglo después. Es probable que la respuesta de J. S. Mill, un año después, aun no haya perdido todo su significado. Como esta carta fue escrita por Mill en inglés —cosa excepcional— permitidme citar los pasajes en ese idioma:

> *I have often, of late, remembered the reason you gave in justification of the conduct of the liberal party in the late quarrel between England and France —that the feeling of* orgueil national *is the only feeling of a public-spirited elevating kind which remains, that it ought not therefore to be permitted to go down. How true this is, every day makes painfully evident —one now sees that the love of liberty, of progress, even of material prosperity, are in France mere passing unsubstantial, superficial movements on the outside of the national mind, that the only appeal which really goes to the heart of France is one defiance to* l'étranger... *Most heartily do I agree with you that this one only feeling of a public, therefore, so far, of a disinterested character which remains in France must not be suffered to decay. The desire to shine in the eyes of foreigners, to be highly esteemed by them... must be cultivated and encouraged in France at all costs. But, in the name of France and civilization, posterity have a right to expect from such men as you, from the nobler more enlightened spirits of the time, that you should teach to your countrymen better ideas of what it is which constitutes national glory and national importance, than the low grovelling ones which they seem to have at present. Here, for instance, the most stupid ignorant person knows perfectly well that the real importance of a country in the eyes of foreigners does not depend upon the loud boisterous* assertion *of importance, the effect of which is an impression of angry weakness, not strength. It really depends upon the industry, instruction, morality, good government of a country...*[1,*]

[1] *OEuvres complètes*, ediciones Mayer, t. VI, "Correspondance anglaise", págs. 357-358.

[*] "En los últimos tiempos he recordado a menudo la razón que usted ofreció como justificativo de la conducta del partido liberal en la última disputa de Francia —a saber, que el sentimiento de *orgueil nacional* es el único que aún perdura y que puede elevar el espíritu público, de modo que no debe permitirse que decaiga. Día a día se hace más dolorosamente visible la verdad de este aserto— ahora percibimos que el amor de la

¿Este intercambio de cartas es el origen, como se escribió recientemente, de la interrupción de la correspondencia entre los dos hombres? También es posible que Mill haya intervenido el año siguiente en favor de Tocqueville contra lord Brougham, y que en esa ocasión le haya escrito. Sea como fuere, este diálogo acerca de la gloria nacional no carece de grandeza y no ha perdido del todo actualidad. Sería peligroso olvidar que en otras circunstancias otros ingleses usaron el lenguaje de Tocqueville, y probablemente hubo franceses que usaron el lenguaje de Mill. Sin embargo, reconozco que los franceses que usaron el lenguaje de Mill a menudo despertaron las sospechas de la mayoría de sus compatriotas. En cambio, cuando Mill escribe "felizmente, nuestro público jamás se ocupa de los problemas extranjeros" y asigna a Palmerston la responsabilidad de tal o cual decisión diplomática, probablemente no persuadía a Tocqueville, ni tampoco hubiese persuadido a otros corresponsales extranjeros. El estilo francés de diplomacia difiere bastante del estilo inglés. Hay también un estilo inglés, respecto del cual la carta de Mill es más la transfiguración que el reflejo.

Dejemos las querellas de nuestro anglómano con Inglaterra y pasemos a las dos series de textos que hemos mencionado, las notas de viaje de 1833 y 1835, y las alusiones en las grandes obras, sobre todo en *L'Ancien Régime et la Révolution.*

---

libertad, del progreso, aun de la prosperidad material, son en Francia meros movimientos pasajeros, superficiales y sin sustancia, en la periferia de la mente nacional, de modo que la única invocación que realmente llega al corazón de Francia es el desafío a *l'étranger*... De todo corazón convengo con usted en que este sentimiento, el único de carácter público, y por consiguiente desinteresado, que resta en Francia, no debe decaer. El deseo de brillar a los ojos de los extranjeros; de ser muy estimados por ellos... debe cultivarse y alentarse a toda costa en Francia. Pero en nombre de Francia y la civilización, la posteridad tiene derecho de esperar de hombres como usted, de los espíritus contemporáneos más nobles y esclarecidos, que enseñan a sus compatriotas mejores ideas acerca de lo que constituye la gloria nacional y la importancia nacional, que los bajos y mezquinos consejos que ahora alientan. Aquí, por ejemplo, la persona más estúpida e ignorante sabe perfectamente que la importancia real de un país a los ojos de los extranjeros no depende de la afirmación estrepitosa y fanfarrona de la propia importancia, cuyo efecto es una impresión de irritada debilidad, no de fuerza. En realidad, depende de la industria, la instrucción, la moral, el buen gobierno del país..."

En estas notas, ideas y observaciones, comparables a las que Tocqueville reunió para redactar *La democracia en Estados Unidos*, impresiona al lector el lugar ocupado por los problemas fundamentales de Tocqueville, es decir, las cuestiones vinculadas con la democracia (o con la antinomia entre la democracia y aristocracia) y con la revolución. Aun en su nota de 1833 (entre el 20 y el 31 de agosto) acerca de Oxford, vuelve a su tema favorito: "En este momento, Oxford está amenazado por la reforma. Así se eliminarán poco a poco los abusos secundarios en los que se apoyaba la aristocracia. Después, ¿Inglaterra será más feliz? Lo creo. ¿Tan grande? Lo dudo".[1]

Tocqueville no duda de que el mismo movimiento democrático —es decir, la desaparición de las diferencias entre los órdenes o los estados— se manifiesta en Inglaterra tanto como en Francia y en Estados Unidos. Pero se pregunta en qué punto está el movimiento democrático, y si provocará o no una revolución. Ahora bien, en general, en 1835 más que en 1833 y en 1857 más que en 1835, Tocqueville llega a la conclusión de que "las ideas y los instintos aristocráticos aún están muy arraigados en Inglaterra".[2] Las notas acerca de Irlanda, severas para el régimen de este infortunado país, implican como contraparte un elogio del régimen inglés. Pienso sobre todo en la nota titulada: "Cómo la aristocracia puede formar uno de los mejores y uno de los peores gobiernos que existen en el mundo".[3] En estilo retórico se formula la oposición entre una aristocracia nacional y una aristocracia extranjera, que tienen los mismos orígenes, las mismas costumbres, las mismas leyes, pero de las cuales una ha dado durante siglos a los ingleses uno de los mejores gobiernos que existen en el mundo, y otra a los irlandeses uno de los más detestables que sea posible imaginar.

El arraigo de la aristocracia inglesa, la unión de esta aristocracia con el pueblo para resistir a un poder mayor que el de la aristocracia y que el poder del pueblo, pero más débil que el de estos dos grupos reunidos, en otros términos, una aristocracia cuyos privilegios son aceptados y que coopera libremente con las restantes clases, tal el milagro de Inglaterra. (Con diferentes juicios de valor, en el fondo Augusto Comte dice lo mismo). "Figuraos una aristocracia que tenga el mis-

[1] *Ibid.*, t. V, II, "Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie", pág. 79.

[2] *OEuvres complètes*, ediciones Mayer, t. V, II, "Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie", pág. 28.

[3] *Ibid.*, pág. 132.

mo idioma, las mismas costumbres, la misma religión que el pueblo, que esté a la cabeza, pero no por encima de las luces del pueblo, que lo sobrepase un poco en todo, e infinitamente en nada". Y luego: "Más se respetan los derechos de la aristocracia, más seguro está el pueblo de conservar el goce de los suyos".[1]

Al fin de su viaje de 1833 ofrece la siguiente conclusión: "En resumen, me parece que Inglaterra está en una situación crítica, porque algunos de los acontecimientos que es posible anticipar, de un momento a otro pueden colocarla en un estado de revolución violenta; pero si las cosas siguen su curso natural, no creo que sobrevenga esta revolución, y veo muchas posibilidades de que los ingleses logren modificar su estado político y social, sin duda con profundo malestar, pero sin convulsión ni guerra civil".[2] Dos años después, al analizar la situación social desde el punto de vista de las clases,[3] distingue tres clases: la primera, incluye a la casi totalidad de la aristocracia propiamente dicha y a gran parte de las clases medias, una segunda que comprende una parte las clases medias y una pequeña parte de la aristocracia; finalmente, un tercera, formada por las clases bajas, el pueblo propiamente dicho. Los jefes de esta tercera clase quieren derribar todo el antiguo edificio de la sociedad aristocrática de su país. Pero Tocqueville está convencido de que la pretensión de realizar una revolución integral sólo con el pueblo contra todas las clases ricas y cultas agrupadas ha sido siempre una empresa casi impracticable, y cuyos resultados fueron funestos. Se felicita de que la reforma tenga partidarios en las clases medias, y aún en una parte de la aristocracia.

En suma, me parece que en el fondo el tema más constante, es el de Augusto Comte: la unión de la aristocracia y las clases medias (lo que Comte denomina las comunas), sellada contra la monarquía, se ha mantenido y permite una transformación progresiva en lugar de una revolución. Allí donde el profeta del positivismo ve la incapacidad de llegar hasta el fin de la revolución que debe dar el poder a los industriales en el orden temporal, a los sabios en el orden espiritual, Tocqueville ve con admiración el arte de adaptar las antiguas instituciones a los tiempos modernos sin una ruptura violenta.

Tocqueville observa lo que le parece diferente del caso

[1] *Ibid.*, pág. 132.
[2] *Ibid.*, pág. 42.
[3] *Ibid.*, pág. 57.

francés. Interroga a sus amigos ingleses acerca de la centralización administrativa y J. S. Mill lo tranquiliza: El espíritu inglés, le dice, no se inclina a las ideas generales; ahora bien, la diferenciación descansa sobre ideas generales, y nosotros hemos dividido hasta el infinito las funciones administrativas no movidos por el cálculo sino a causa de nuestra dificultad para concebir ideas generales. Además, los ingleses tienen un gran sentido de la libertad, y no les agrada imponer a otros un modo de vivir, ni siquiera el que les parece útil. Y Mill agrega que se ataca a las instituciones comunales y provinciales, no para confiarlas a la administración central, sino porque son instrumentos de la aristocracia.[1] Por su parte, Tocqueville, que se inclina a las ideas generales, está convencido sólo a medias: el espíritu inglés, ¿no es el espíritu aristocrático? El espíritu mismo de la libertad, el deseo de aislarse, ¿no son aristocráticos, y por lo mismo contrarios a la tendencia actual, que Tocqueville denomina la "gran causa"? A su vez, Mill no está convencido, y rehúsa confundir el espíritu inglés con el espíritu aristocrático.

En todo caso, Tocqueville observa y aprueba el papel administrativo y judicial que continúan representando localmente los aristócratas. La aristocracia cumple todavía funciones sociales, y está abierta al talento. La religión está declinando, pero durante mucho tiempo el espíritu irreligioso no alcanzará el grado que manifiesta en Francia; Inglaterra demuestra que la uniformidad de las leyes secundarias, en lugar de ser un bien, es casi siempre un gran mal.[2] Por consiguiente, en los aspectos que cree más importantes, a su juicio, como al de Augusto Comte, Inglaterra es *diferente* de Francia. Pero también él, como Augusto Comte, no cree que Inglaterra pueda escapar al movimiento histórico. "El poder de la aristocracia en Inglaterra, que podría denominarse el dominio de las clases ricas, sin embargo se reduce día tras día... El siglo es eminentemente democrático. La democracia se asemeja al mar que avanza: retrocede, pero para retornar con mayor fuerza todavía y al cabo de cierto tiempo, se advierte que en medio de sus fluctuacions no ha dejado de ganar terreno. El futuro próximo de la sociedad europea es totalmente democrático".[3]

Agreguemos a esta idea fundamental otros dos conceptos.

[1] *OEuvres complètes*, ediciones Mayer, t. V, II, "Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie", pág. 5. Véase también un análisis mas atento de la centralización inglesa; centralización en manos de la legislatura y no del ejecutivo, págs. 83-84.

[2] *Ibid.*, pág. 35.

[3] *Ibid.*, pág. 37..

Uno es el lugar del dinero en la sociedad inglesa. Montesquieu, el primero y el más ilustre de los anglómanos, oponía ya a la nobleza inglesa que no despreciaba el comercio ni la industria, la nobleza francesa, que juzgaba indigna de ella las actividades lucrativas. Como Montesquieu, Tocqueville se siente vagamente chocado por el culto del dinero, aunque no se atreve a condenarlo, porque lo cree favorable a la supervivencia de la aristocracia.[1] "Toda la sociedad inglesa se levanta sobre el privilegio del dinero". Tocqueville enumera luego todo lo que no puede hacerse sin dinero. Es necesario ser rico para ser ministro, miembro de los Comunes, juez de paz, gobernador, alcalde, inspector de pobres, eclesiástico o litigante. "¿Cómo asombrarse del culto de este pueblo por el dinero? El dinero no es sólo el signo representativo de la riqueza, sino también del poder, el respeto y la gloria. Así, mientras el francés dice: "Fulano tiene 100.000 francos de renta", el inglés afirma: "Fulano vale 100.000 libras de renta *(he is worth five thousand pounds a year)*". La expresión pasa hoy por norteamericana. Los amigos ingleses de Tocqueville no dejaron de formular reservas acerca de esta interpretación.[2]

Deseo destacar una segunda idea, que es menos una idea que una descripción, la de Manchester, con la miseria de los barrios obreros, el trabajo de las mujeres y los niños. "En medio de esta cloaca infecta el principal río de la industria humana halla su fuente y fecunda el universo. El aire puro brota de este albañal inmundo. Allí el espíritu humano se perfecciona y embrutece, la civilización produce sus maravillas y el hombre civilizado retorna casi al salvajismo...".[3]

Tocqueville no ignoró los horrores de la industrialización, cuyo espectáculo alimentó el odio de Marx contra el régimen capitalista. Pero el aristócrata normando dirigía sus pensamientos a otro tema: en último análisis, la prosperidad industrial y comercial de Inglaterra, ¿no se fundaba en la libertad? Esta última es el punto de partida del comercio. No todos los pueblos libres fueron manufactureros o comerciantes, pero no se conocen pueblos comerciantes o manufactureros que no hayan sido libres: "¿Queréis saber si un pueblo es industrial y comerciante? No exploréis sus puertos, ni examinéis la naturaleza de sus bosques o los productos de su suelo.

[1] *Ibíd.*, pág. 63.

[2] Y en otro pasaje: "Igualdad aparente, privilegios reales de la riqueza más considerables quizá que en ningún otro pais del mundo".

[3] *OEuvres complètes,* V, I, pág. 82.

Todas estas cosas se adquieren con el espíritu comercial. y sin este último son inútiles. Procurad determinar si las leyes de este pueblo confieren a los hombres el valor de buscar la prosperidad, la libertad para perseguirla. las luces y las costumbres que permiten descubrirla y la certeza de que se podrá gozar de ella después de haberla hallado. En verdad. la libertad es cosa santa".[1]

Inglaterra, vista por Tocqueville en el curso de sus dos viajes de 1833 y 1835. por lo tanto es completamente un modelo de *liberalismo aristocrático* (en el lenguaje político) o de *evolución progresiva hacia la democracia* (en el lenguaje de la filosofía de la historia). Para retomar el concepto de Augusto Comte, esta apreciación le permitía, sin contradecirse explícitamente, oponer la democracia francesa a la aristocracia inglesa en sus discursos sobre la alianza inglesa, pronunciados en la Asamblea Nacional de 1843 o de 1845. En este sentido, es típico el discurso del 30 de mayo de 1845 acerca de la abolición de la esclavitud: "Se ha repetido insistentemente que el cristianismo es el único responsable de la abolición de la esclavitud. Dios me guarde de faltar el respeto que debo a esta santa doctrina, pero es necesario que afirme, señores, que la emancipación como la conocemos, aun en las islas inglesas, es el producto de una idea francesa; y afirmo que nosotros, al destruir en todo el mundo el principio de las castas, de las clases, al recuperar, como se ha afirmado, los títulos perdidos del género humano, nosotros mismos, al difundir en todo el universo la idea de igualdad de los hombres ante la ley, del mismo modo que el cristianismo había creado la idea de la igualdad de todos los hombres ante Dios, nosotros somos los verdaderos autores de la abolición de la esclavitud... Del movimiento de nuestras ideas surgió un movimiento admirable de celo religioso cuyos efectos vemos en las colonias inglesas... En una palabra, nosotros hemos creado el pensamiento que la filantropía religiosa de los ingleses realizó tan noble y felizmente... La idea de la abolición de la esclavitud, esta idea grande y santa, surgió del fondo mismo del espíritu moderno francés... La véis apoderarse más o menos del espíritu de la nación según que la nación misma sienta reavivarse o extinguirse más o menos en su corazón los grandes principios de la Revolución".[2] Un hecho más notable aún, olvidado con frecuencia por los admiradores de

[1] *Ibíd.*, pág. 91.
[2] *OEuvres complètes*, ediciones Mayer, t. II, *Écrits et discours politiques*, págs. 112-126.

Tocqueville, es el discurso del 20 de enero de 1845, en respuesta al discurso del Trono, en el cual denuncia con vehemencia el principio de la diplomacia de Guizot o de Thiers, de acuerdo con la cual la alianza inglesa es una necesidad absoluta para Francia. Tocqueville utiliza dos argumentos fundamentales: la oposición de las ideas representadas respectivamente por Inglaterra y Francia y la oposición de los intereses nacionales de los dos países.

Inglaterra representa "a la vieja aristocracia, las antiguas instituciones de Europa, el Viejo Mundo. En cambio, ¿qué es Francia en el mundo? ¿Qué papel representa? ¿Qué es si no el corazón y la cabeza de la democracia, de estas nuevas condiciones que podemos elogiar o censurar, pero que es necesario reconocer, porque corresponden a la naturaleza de las cosas?"[2] Francia encarna una idea de la libertad, lógicamente necesaria y universal, que por eso mismo impulsa en ella la vocación de defender las instituciones liberales en el mundo, mientras que, por su propia singularidad, la libertad aristocrática de Inglaterra no le depara amigos ni enemigos.

Además, Francia debía chocar inevitablemente con Inglaterra tan pronto buscase extender sus relaciones o sus intereses comerciales. Indiferente a la forma de gobierno de los restantes países, la política inglesa obedecía exclusivamente a sus propios intereses comerciales. Por su misma situación, Inglaterra estaría condenada a un crecimiento permanente, al mantenimiento de la supremacía, indispensable para su supervivencia. "Pensad, exclama Tocqueville, en la condición singular y única de Inglaterra, original en su grandeza, original en sus peligros, pensad en la nación que ha reunido en sus manos todo el comercio del mundo y que, para vivir, se ve obligada a mantener esta situación extraordinaria y anormal".

La conclusión de Tocqueville, derivada de la posición polémica de opositor, es que el ministerio permanece vinculado con la alianza inglesa con el único fin de continuar en el poder. La alianza inglesa le confiere seguridad, le permite dormir en los brazos de Inglaterra. Sin esta alianza, se vería obligado a reanimar a la nación, y ponerla en condiciones de afrontar el combate, a despertar y sostener su patriotismo...

En su condición de ministro de Relaciones Exteriores du-

[2] Este discurso fue publicado en *Le Moniteur* del 20 de junio de 1845. Lo cito de acuerdo con la traducción inglesa que ofrece Seymour Drescher, *Tocqueville and England*, Harvard University Press, 1964, pág. 163.

rante seis meses, Tocqueville se mostró muy atento a la aprobación inglesa. Algunos años después, el golpe de Estado de Luis Napoleón lo relegó a la emigración interior, y abrió la última fase de su carrera intelectual, durante la cual la anglofilia y la anglomanía florecieron al mismo tiempo.

Ciertamente, Tocqueville reprocha al gobierno y a la opinión de Inglaterra que se acomodaban con excesiva facilidad al despotismo imperial (pese a que él mismo declaró que esta indiferencia ante los regímenes de otros países se ajustaba a la vocación de Inglaterra). Consiguió que se publicara anónimamente en el *Times* un relato del golpe de Estado, con el propósito de suscitar la indignación de los lectores. Hasta su muerte, no dejó de escribir a sus amigos ingleses de 1851, con el fin de avivar su celo liberal. En adelante, incumbía a Inglaterra la tarea de salvar la libertad europea. Apartado de la política y condenado nuevamente al estudio, se consagró a su último gran libro, *L'Ancien Régime et la Révolution*, en el cual Inglaterra, tanto o más que Estados Unidos, aparece en el papel, histórico y heroico, de la nación que ha sabido y sabrá canalizar la revolución democrática de los tiempos modernos y orientarla hacia el respeto de la libertad.

Con respecto a *La democracia en Estados Unidos* y las notas de viaje de 1833 y 1835, la perspectiva no ha cambiado, y a lo sumo varían los matices. El movimiento democrático es esencialmente igualitario. La Gran Revolución tuvo como meta la igualdad social más que la libertad. Después de 1851, la confrontación entre Inglaterra y Francia cobró un significado nuevo y decisivo. La Revolución de 1830 no ha sido, como lo esperaba una escuela, el año 1688 de Francia. No ha consagrado en favor de la sustitución de la rama más antigua por la menor. La recaída en un despotismo oriental confirma el curso diferente seguido en Francia y en Inglaterra por un movimiento histórico. Y lo que parece admirable a Tocqueville es el curso de la historia inglesa, sea éste normal o excepcional.

Tocqueville continúa pensando y jugando con las mismas categorías: igualdad, libertad, centralización, autonomía local, clases sociales. Pero restaca las dos diferencias fundamentales entre Inglaterra y Francia. Las clases sociales se ignoraban mutuamente en la Francia del Antiguo Régimen, la antigua nobleza se cerraba cada vez más, y estaba convirtiéndose en casta más que una aristocracia; había dejado de cumplir funciones en la administración local; los intendentes, representan es del poder central, ocupaban el primer lugar. Al mismo tiempo, la igualdad de las condiciones materiales había

progresado en Francia más que en otros países, de modo que las desigualdades tradicionales, legales o de prestigio, estaban menos justificadas. Dada la falta de actividad cívica y de vida política, ninguna clase estaba dispuesta a asumir la responsabilidad o a colmar el vacío. Si los hombres de letras sin experiencia pudieron adquirir tanta influencia en Francia, el fenómeno respondió al hecho de que nadie tenía un conocimiento práctico de los asuntos públicos. En cambio, desde el siglo XVII Inglaterra era ya un país moderno, donde las clases cooperaban, la aristocracia estaba abierta al talento, y el dinero amenazaba al poder: igualdad impositiva, prensa libre, debates, todas estas instituciones liberales a las que Tocqueville adhería apasionadamente, se manifestaban en la Inglaterra del siglo XVII, al mismo tiempo que se acentuaba en Francia la centralización administrativa, acarreando de ese modo la separación de las clases y determinando la ausencia de vida política.

En esa época de su vida, Tocqueville es casi sin reservas admirador de Inglaterra. Si ésta ha triunfado en el Nuevo Mundo, lo debe a sus instituciones libres. En el Canadá francés se manifiesta el exceso de centralización administrativa que caracteriza al Antiguo Régimen. En adelante, observa con la mayor simpatía la originalidad de Inglaterra. El hecho fundamental no es tanto la permanencia de la aristocracia, como la cooperación entre las clases y el alma de Inglaterra se expresa no tanto en el deseo de riqueza como en el sentido cívico. En todos los dominios, Tocqueville se muestra ahora sensible a los méritos, no a los defectos del sistema inglés. Esto es el último bastión de la libertad europea. Ahora bien, en su patria privada de libertad, Tocqueville proclama con redoblada certeza que sólo los pueblos libres son grandes, viriles, capaces de las obras más excelsas. La libertad política es condición y coronamiento de la libertad intelectual.

Es indudable que *L'Ancien Régime et la Révolution* fue escrito bajo la influencia del despotismo y en actitud de rebelión contra él. Tocqueville distingue más cuidadosamente las múltiples acepciones del término democracia. En adelante, con más frecuencia llama igualdad a lo que veinte años antes denominaba democracia. Ya no atribuye a Francia la formulación al mismo tiempo más clara y más sistemática de la idea democrática de libertad. Insiste en la oposición entre las libertades-privilegios que existían bajo el Antiguo Régimen y la libertad moderna. Las libertades-privilegios eran la peor preparación para la libertad verdadera, la libertad estable bajo el imperio de las leyes.

En 1836 Tocqueville espera que la monarquía de Julio señale la culminación de la revolución que implica al mismo tiempo la igualdad de las personas y las instituciones liberales. En el segundo tomo de *La democracia en Estados Unidos* destacaba claramente la alternativa entre despotismo y libertad en una sociedad inevitablemente democrática, es decir, igualitaria. En 1857 Tocqueville está convencido de que Inglaterra, como Estados Unidos, tiene mejores posibilidades que Francia de salvar la libertad en la época democrática; también ha salvaguardado la descentralización administrativa, unido el espíritu religioso y el espíritu democrático; y a diferencia de Estados Unidos, no tuvo como origen y principio la igualdad, y por el contrario, ha sido la única nación europea que pasó sin revolución del feudalismo a la sociedad moderna, gracias a la transformación progresiva de su nobleza y a la cooperación de las clases en un régimen de libertad.

Entre los muchos textos que podríamos citar, recordemos uno solo, quizás el más célebre: "A menudo se ha observado que la nobleza inglesa había sido más prudente, más hábil, más abierta que cualquier otra. Lo que debió señalarse es que, desde hace mucho tiempo, ya no existe en Inglaterra una verdadera nobleza, si se interpreta la palabra en el sentido antiguo y circunscrito que había conservado por doquier en el resto del mundo. Esta revolución singular se pierde en la noche de los tiempos, pero aún queda un testigo vivo: el idioma. Desde hace varios siglos el sentido de la palabra gentilhombre ha cambiado totalmente en Inglaterra, y la palabra labriego ya no existe... Y si queremos realizar otra aplicación de la ciencia de las lenguas a la ciencia histórica, sigamos en el tiempo y el espacio el destino de esta palabra *gentleman*, de la que la palabra francesa *gentilhomme* fue el origen. Veremos que su significado se extiende en Inglaterra a medida que las condiciones se acercan y mezclan. En cada siglo se la aplica a hombres situados un poco más abajo en la escala social. Finalmente, pasa a América con los ingleses. Allá se la utiliza para designar indistintamente a todos los ciudadanos. Su historia es la historia de la democracia".[1]

[1] *OEuvres complètes,* ediciones Mayer, tomo II, I, capítulo IX, pág. 148. La misma idea fue expresada por Tocqueville a partir del artículo de 1836 titulado *L'État social et politique de la France,* escrito por Mill; *Ibid.*, pág. 37. Los textos acerca de este mismo tema son frecuentes en *L'Ancien Régime et la Révolution,* por ejemplo el libro I, capítulo IV, pág. 94; libro II, capítulo I, pág. 103; libro II, capítulo X, pág. 160; y finalmente tomo II, páginas 358-359.

Por mucho que rinde culto a Inglaterra, no por ello Tocqueville critica sin reserva a su propio país. Sigue admirando a los hombres de la Constituyente, y no dejaré de citar la nota hallada en los papeles que Tocqueville reunió para el segundo tomo de *L'Ancien Régime et la Révolution*, que concluye con un elogio lírico de su patria liberal a quien humilla la pérdida de la libertad: "No creo que en ningún momento de la historia se haya visto, en ningún lugar de la tierra, tan elevado número de hombres a quienes apasionaba tan sinceramente el bien público, tan capaces de prescindir realmente de sus propios intereses, tan absortos en la contemplación de un gran proyecto, tan resueltos a arriesgar todo lo que los hombres más estiman en la vida, a hacer ofrenda de sí mismos para elevarse por encima de las pequeñas pasiones de su corazón. Este es el fondo común de pasiones, de coraje, de abnegación, donde se originarán todos los grandes actos en que abundará la Revolución Francesa.

"Este espectáculo duró poco, pero tuvo incomparables bellezas. Jamás se borrará de la memoria de los hombres. Todas las naciones extranjeras lo contemplaron, todas lo aplaudieron, todas se conmovieron...

"Me atrevo a decir que hay un solo pueblo sobre la tierra capaz de ofrecer un espectáculo tal. Conozco a mi país. Sé bien cuáles son sus errores, sus defectos, sus debilidades y sus miserias. Pero sé también de qué es capaz. Hay empresas que sólo la nación francesa puede concebir, resoluciones magnánimas que sólo ella se atreve a adoptar. Sólo ella puede alentar el deseo de abrazar cierto día la causa común de la humanidad, tiene impulsos sublimes que la llevan en un movimiento hasta un punto que otro pueblo no alcanzará jamás".[1]

En estas mismas notas se ha hallado una crítica del libro de Burke acerca de la Revolución. Tocqueville reconoce en él la obra de un espíritu vigoroso y dotado de esos conceptos de sabiduría práctica que, se adquieren, por así decirlo, casi sin pensar en un país libre. Pero le reprocha haber desconocido "el carácter general, la universalidad, el alcance final de la Revolución que comienza". Burke, escribe, permanece como enterrado en el mundo antiguo, y en el rincón inglés de este mundo, y no comprende la cosa nueva y universal que está forjándose.[2]

[1] *Ibíd.*, t. II, lib. I, cap. VII, págs. 133-134.
[2] *Ibíd.*, t. II, II, lib. V, Cap. II, páginas 340-341.

La retórica latina, transmitida por las escuelas jesuíticas a la universidad napoleónica, y luego a la republicana, estipula que un discurso consagrado a los hombres concluye con un paralelo.

He aquí pues, esbozado, el paralelo que mis oyentes esperan.

Tocqueville fue simultáneamente escritor y político. Comte no abandonó jamás su mesa de trabajo en el nº 10 de la calle Monsieur-le-Prince, donde la Escuela Práctica de Altos Estudios instaló sus oficinas, sobre el departamento transformado en museo. Uno ilustra los peligros del pensador excesivamente comprometido, y el otro los del pensador que no está comprometido en la medida suficiente.

A pesar de todas las explicaciones filosóficas que ofrece del asunto en sus discursos, la hostilidad de Tocqueville ante la alianza inglesa de los años 1840 a 1848 concuerda mal con la actividad del ministro de Relaciones Exteriores de junio-octubre de 1849, con la filosofía del autor de *La democracia en Estados Unidos* y *L'Ancien Régime et la Révolution.* El propio Tocqueville soportó mal la lógica de la oposición, por lo menos de la *oposición a la francesa.*

Sin embargo, debemos argüir en defensa de Tocqueville que la preocupación de la grandeza no lo abandona después de 1851; pero transfiere este sentimiento a Inglaterra, convertida en última esperanza de la libertad. Durante la guerra de Crimea, en ocasión de la revolución de los Cipayos, las cartas de Tocqueville abundan en reflexiones acerca de la salvaguarda indispensable de la grandeza inglesa. Por su parte, Comte se oponía a todas las conquistas coloniales (en particular la de Argelia). Dejaba a Inglaterra su imperio porque éste era una prueba más de la anormalidad de la historia inglesa. Tocqueville admira el dominio británico en India: "Jamás hubo nada más extraordinario bajo el sol".[1] Los ingleses obedecen a un instinto no sólo heroico, sino justo, cuando desean conservar India a toda costa, después de haberla ocupado. "Posesión onerosa, sobre todo si se quería gobernarla en su interés", India permite a Inglaterra dominar toda Asia. "En vista del sentimiento de grandeza y de poder que esta situación suscita en todo el pueblo, no siempre debe juzgarse el valor de la conquista en función de reflexiones financieras y comerciales".[2]

Comprometido en la acción, un pensador tiene cierta difi-

[1] En una carta de 1857, citada por S. Drescher, *op. cit.*, pág. 182.

[2] *OEuvres complètes,* ediciones Mayer, t. III, I, pág. 478.

cultad (lo confieso de buena gana) para mantener una permanente coherencia consigo mismo. Cuando especula en la soledad, —y con su regla de la "higiene cerebral", Augusto Comte erigió la soledad en sistema— el pensador arriesga perder contacto con la sociedad y mantener su coherencia hasta alcanzar una suerte de delirio lógico.

J. S. Mill, corresponsal admirativo y cordial de los dos hombres, se sintió irritado por el nacionalismo de los discursos parlamentarios de Tocqueville; con mucha dificultad consiguió que el solitario de la calle Monsieur-le-Prince comprendiese que sus admiradores ingleses no eran exactamente discípulos, que de buena gana le habían concedido durante un año cierta ayuda financiera, pero que no lo reconocían como el gran sacerdote del positivismo, y que no estaban obligados moralmente a garantizarle la pensión que, de acuerdo con el pensamiento de Augusto Comte, era el primer ejemplo de la relación normal entre los ricos y los sabios, entre los hombres de dinero y los de pensamiento.

La oposición entre el compromiso y la falta de compromiso no es más que la primera etapa del paralelo. El verdadero problema es otro. ¿Comte y Tocqueville ofrecen finalmente la misma explicación, o diferentes interpretaciones de la historia comparada de Francia e Inglaterra? ¿Discrepan sólo acerca de los valores, o acerca de los hechos al mismo tiempo que de los valores?

En cierta medida están de acuerdo respecto de la originalidad de la historia inglesa comparada con la historia de Francia: Inglaterra ha conservado una estructura aristocrática, pero gracias a circunstancias excepcionales esta aristocracia supo mantener alrededor de sí la unidad de la nación. Augusto Comte atribuye esta anomalía al debilitamiento de la monarquía, a la alianza entre las comunas y la aristocracia, a la expansión comercial y colonial. Por lo menos hacia el fin de su vida, Tocqueville agrega a estas causas el espíritu de libertad y la descentralización administrativa, el acercamiento de las clases, la actividad de una aristocracia abierta; actividad administrativa, judicial, cívica y financiera.

Tocqueville es demasiado historiador para predicar ciegamente la imitación de Inglaterra, pero pertenece a lo que he denominado el partido inglés o anglómano, en el sentido de que es partidario apasionado de las instituciones parlamentarias que Comte desprecia. Tocqueville defiende estas instituciones con una pasión que se acentúa a medida que pasan los años, y que el despotismo integral le revela el valor que aquéllas poseen. Por su parte, al envejecer Comte las me-

nosprecia cada vez más, y aun está dispuesto a apelar al zar de Rusia para realizar la revolución positivista. Por su parte, el anglómano de Francia no ignora que los dos países han seguido un curso distinto, y que por consiguiente no pueden tener las mismas instituciones; pero no por ello acepta que las instituciones liberales son buenas únicamente para Francia. Digamos que atribuye a estas instituciones, convenientemente adaptadas a las circunstancias nacionales, un alcance universal.

El diálogo de Comte y Tocqueville, del partido anglómano y de sus adversarios, no ha concluido. Es evidente que continúa en Francia y en el mundo. La última palabra —suponiendo que habrá una última palabra— será dicha no por los historiadores modernos, sino por la historia del futuro. Las instituciones parlamentarias ¿están destinadas, sí o no, a difundirse al mismo tiempo que se extiende por todo el mundo la sociedad industrial?

¿Cuál es el diálogo entre Tocqueville y Comte en Francia moderna? Bajo una forma atenuada, volvemos a oírlo en los escritos políticos que comentan los caracteres de la V República. Discípulos de Comte en medida mayor de lo que ellos mismos creen, muchos publicistas anuncian la decadencia fatal de los parlamentos y el imperio de las cualidades industriales y técnicas. Los actuales discípulos de Comte asignan al parlamento un papel más importante que el que les atribuía el autor del *Système de politique positive*, hacia el final de su vida. Los actuales discípulos de Tocqueville reconocen que el régimen parlamentario debe adaptarse a las exigencias de la sociedad científica, y no niegan las dificultades de esta adaptación. En la propia Inglaterra, comienza a utilizarse corrientemente uno de los argumentos de Augusto Comte. Como todos saben, Comte creía que Inglaterra no había llegado hasta las últimas consecuencias de la modernización industrial y técnica porque había conservado excesivamente las instituciones y el espíritu de su propio pasado. Al leer el número especial de la publicación *Encounter* titulado *Suicide of a nation*, he hallado que se elogia la educación impartida a los jefes de empresa en Francia, gracias a la Escuela Politécnica, al mismo tiempo que se insiste en la insuficiencia de la educación recibida por los jefes empresarios ingleses en los prados de Eton o en los colegios de Oxford y de Cambridge. La autocrítica inglesa retoma hoy algunos temas de Augusto Comte. La clase dirigente inglesa tendría espíritu tradicional y no industrial. Augusto Comte anunciaba que Inglaterra se vería superada en el orden industrial porque pro-

longaría excesivamente el aprovechamiento de una síntesis feliz pero prematura y precaria.

Probablemente mi auditorio desee preguntar de qué lado me sitúo en el diálogo entre el partido inglés y el partido contrario. Pero de ningún modo estoy dispuesto a contestar. En este momento, en Oxford, soy profesor y no periodista político. Como profesor, no estoy comprometido, y me interesa que mis autores dialoguen entre sí y con nosotros; y desearía prolongar nuestro diálogo —si puedo dominar así a mi discurso y a vuestro silencio— confiando a quienes están aquí la tarea de incluirme a veces en uno de estos partidos, a veces en el otro; o quizá de resolver que no pertenezco a ninguno de los dos, o que estoy en uno de los dos cuando sueño y en el otro cuando miro.

Conferencia Zaharoff de 1965 *

IDEAS POLÍTICAS Y VISIÓN HISTÓRICA DE TOCQUEVILLE

Alexis de Tocqueville escribió dos grandes libros: De la *Démocratie en Amérique* y *L'Ancien Régimen et la Révolution.* Originados en un mismo interrogante único, estos libros culminan en retratos de las dos naciones, profundamente distintas aunque consagradas, en cierto sentido, a un destino igual. Ni Francia ni Estados Unidos escaparán al movimiento irresistible que arrastra a las sociedades modernas hacia la democracia. "El desarrollo gradual de la igualdad es un hecho providencial. Tiene las características principales de esto último. Es universal y perdurable, escapa cotidianamente al poder humano, y todos los acontecimientos —como todos los hombres— han contribuido a su desarrollo".[1] Pero la democracia, fatalidad o providencia de nuestra época, permite la acción de diferentes instituciones en el orden político, y sobre todo no zanja la oposición entre la libertad y el despotismo. Algunas sociedades democráticas son o serán libres, y otras son o serán serviles.

En Estados Unidos, Tocqueville no fue sólo un viajero atento a los usos y las costumbres de otros hombres; como sociólogo, quiso describir una comunidad original y al mismo tiempo comprender las particularidades en que se expresa, allende el Atlántico, la tendencia democrática común al Antiguo y al Nuevo Mundo. En su estudio del Antiguo Régimen, no sólo intentó, en el estilo de un discípulo de Montesquieu, hacer inteligibles los acontecimientos, sino que se esforzó por aprehender y explicar el curso de la historia de Francia, considerada como un modo singular de ingreso en la época democrática. Las particularidades norteamericanas predisponen a la República de Estados Unidos en favor de la libertad. El curso de la historia suspende y suspenderá sobre Francia la amenaza del despotismo.

[1] Estas líneas pertenecen a la Introducción del libro *De la democracia en Estados Unidos.*

Al mismo tiempo aparece ya el sentido de lo que he denominado "el problema original" de Tocqueville. En el ensayo titulado *L'Intuition philosophique*, Bergson escribió que cada gran filósofo tiene como inspiración y centro de su doctrina una idea, quizás una visión, de la cual todos sus libros representan un desarrollo, aunque sin agotar su significado. Quizá los filósofos de la política parten no tanto de una intuición como de un interrogante. En efecto, me parece que por su esencia misma la política es problemática y casi contradictoria.

Con fingida ingenuidad, Maquiavelo formuló un interrogante acerca del cual los siglos siguientes no han cesado de meditar y de especular: como la política es acción y la eficacia es la ley de la acción, ¿cómo es posible rehusar, en nombre de la moral o de la religión, el empleo de medios horribles si son eficaces? Si un nuevo príncipe se adueña del poder y salva la vida de un hijo de la antigua familia reinante, acentúa el riesgo de una revuelta. Si un día es víctima del ser a quien debió destruir, sólo a sí mismo podrá culparse de un vuelco de la fortuna que habría podido impedir si hubiese ignorado la compasión.

Se sobreentiende que esta formulación del problema político no es evidente por sí misma. Quizá corresponde investigar cuál es el mejor gobierno, o en qué condiciones la autoridad es legítima, y no referirse a las situaciones extremas ante las cuales el hombre debe reaccionar mediante expedientes, entendidos como tales. En otros términos, el alcance del problema que el filósofo concibe en el punto de partida es a su vez problemático.

El problema de Marx, o quizá corresponda decir el sentimiento de escándalo que experimenta, deriva de la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas —por consiguiente, el crecimiento de la riqueza colectiva— y la miseria de las masas. Esta contradicción está en el centro de su interpretación del capitalismo, y también en el centro de su visión de la historia humana, y aún de su visión del universo. Los hombres hacen su historia, pero a causa de un proceso dialéctico, al mismo tiempo trágico e irónico, recogerán los beneficios de sus obras sólo al cabo de luchas implacables. Los propios capitalistas son los revolucionarios, y mediante sus mismas creaciones preparan la ruina de su clase. El antagonismo, característico de la sociedad moderna, alcanzará el punto extremo de la violencia porque prepara el fin de todos los antagonismos.

El interrogante de Maquiavelo es eterno, y por eso el ma-

quiavelismo sobrevive de un siglo a otro, renovado en algunos de sus aspectos, pero no en su esencia. El problema de Marx está vinculado con un período de la historia si se lo reduce a la antítesis entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el empobrecimiento de las masas. Pero es también eterno si lo concebimos como expresión de la revuelta contra las contradicciones sociales y de la aspiración a una sociedad sin contradicciones.

Creo que el problema de Tocqueville, como el de Marx es simultáneamente histórico y eterno. Histórico, porque el pensador lo formula él mismo como vinculado con el hecho evidente de la democratización de las sociedades modernas. Eterno, porque nos remite a la antinomia o a la conciliación entre igualdad y libertad. Las sociedades en las que el ideal supremo es igualitario, ¿pueden ser libres? ¿En qué sentido y hasta qué punto las sociedades pueden tratar como iguales a individuos que por naturaleza son distintos?

*

El vocabulario de Tocqueville tiene cierta imprecisión. Creo que como prueba basta un fragmento, publicado en el tomo II de *L'Ancien Régime et la Révolution*: [1]

"Lo que más confunde el espíritu, es el uso corriente de estas palabras: *democracia, instituciones democráticas, gobierno democrático*. Mientras no se las defina claramente y se concuerde en la definición, se vivirá en una inextricable confusión de ideas, para beneficio de los demagogos y los déspotas. Se afirmará que un país gobernado por un príncipe absoluto es una *democracia*, porque él gobernará mediante leyes o instituciones que son favorables a la condición del pueblo. El gobierno será un *gobierno democrático*. Formará una monarquía democrática. Ahora bien, las palabras *democracia, monarquía, gobierno democrático* sólo pueden significar una cosa, de acuerdo con el verdadero sentido de las palabras; un gobierno en que el pueblo representa un papel más o menos importante. Su sentido está íntimamente vinculado con la idea de la libertad política. Aplicar el epíteto de gobierno democrático a un gobierno que carece de libertad política, es afirmar un evidente absurdo, de acuerdo con el sentido natural de las palabras. Lo que ha inducido a adoptar estas expresiones falsas, o por lo menos oscuras, es: 1º El

[1] *OEuvres complètes*, publicadas por J.-P. Mayer, t. II, vol. II, págs. 198-199. Todas las referencias utilizan esta edición.

deseo de ilusionar a la multitud, pues la expresión gobierno democrático siempre tiene cierto éxito en sus oídos; 2º la dificultad real con que se tropezaba para expresar con una palabra una idea tan complicada como ésta: un gobierno absoluto, en que el pueblo no participa en el manejo de los asuntos, pero las clases situadas sobre él no gozan de ningún privilegio, y se dictan las leyes con el fin de favorecer todo lo posible su bienestar".

No cabría afirmar que Tocqueville sea culpable de lo que denomina un "absurdo evidente" (si bien en ciertos pasajes de *La Democracia en Estados Unidos*,[1] parece utilizar la expresión "gobierno democrático" sin incluir en ella la idea de libertad política).[2] Pero es evidente que por *democracia* entiende generalmente un *estado de la sociedad* y no un *modo de gobierno*. "La revolución irresistible" que suscita en el alma del autor una suerte de terror religioso es social antes que política, tiende al "desarrollo gradual y progresivo de la igualdad". Tarde o temprano Francia alcanzará, como Estados Unidos, la igualdad casi completa de las condiciones. La democracia, según la concibe este descendiente de una gran familia, es por lo tanto la desaparición de la aristocracia, la nivelación de las condiciones. Así, concibe una "república liberal o una república opresora", y más aún, "la libertad democrática o la tiranía democrática".

El fragmento que hemos citado demuestra sólo que Tocqueville vacilaba ante la perspectiva de romper totalmente con el uso tradicional de la palabra democrático, que designa un modo de gobierno, y también que a sus ojos, el adjetivo *democrático* aplicado al *gobierno* implica la participación del pueblo en la gestión de los asuntos públicos. Cuando Tocqueville evoca el despotismo democrático, piensa en el despotismo que puede aparecer en las naciones democráticas, y no tiene la intención de atribuir la dignidad democrática a un despotismo. Pues como modo de gobierno, el despotismo es lo contrario de la democracia.

A este equívoco que Tocqueville mantiene, porque no distingue explícitamente entre el *estado social* y el *modo de gobierno*, se agrega una complicación suplementaria, señalada al final del fragmento que hemos citado. En las sociedades democráticas, todos los regímenes afirmarán su adhesión a la

[1] Por ejemplo, en el t. II, pág. 323.
[2] "Los gobiernos democráticos podrán llegar a ser violentos y crueles en ciertos momentos de gran efervescencia y graves peligros, pero estas crisis serán raras y transitorias."

democracia, porque la palabra es popular en las multitudes, y porque el propio despotismo favorece el bienestar de la mayoría y no restituye los privilegios aristocráticos. En un lenguaje moderno, yo diría que la legitimidad invocada por los gobernantes en las sociedades igualitarias es siempre democrática (soberanía del pueblo). Los fascistas pretenden ser intérpretes de la voluntad nacional, los nacionalsocialistas de la voluntad racial, los comunistas de la voluntad del proletariado. Aún los partidos que restauran el principio de autoridad proclaman que su poder deriva de todos, de la nación, de la raza o la clase.

Concluiremos aquí este primer análisis; de acuerdo con Tocqueville, la democracia es ante todo y sobre todo un hecho social, la igualdad de las condiciones. En el orden político, la expresión normal de este hecho es la soberanía del pueblo y la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos. En el orden económico, pese a que no implica el fin de las desigualdades económicas, provoca la protesta de los pobres contra la distribución de la fortuna, y normalmente tiende a favorecer la reducción de las desigualdades. Pero no por ello la sociedad democrática es necesariamente liberal.

No hay palabra que Tocqueville emplee más fácilmente que la de libertad. Es también la que más rara vez define. Sin embargo, no creo que pueda dudarse de su pensamiento. Continuando a Montesquieu, Tocqueville entiende por libertad ante todo la seguridad de cada uno bajo la protección de las leyes. Ser libres, implica no estar expuesto a la acción arbitraria de los poderosos o de las autoridades. Esta protección contra la arbitrariedad debe extenderse a las minorías e impedir que el pueblo mismo abuse de sus derechos. Sin duda, Tocqueville habría aprobado la frase famosa de Montesquieu (*El espíritu de las leyes*, XI, 2): "Finalmente, como en las democracias parece que el pueblo hace más o menos lo que quiere, se ha afirmado que la libertad es inherente a este tipo de gobierno, y se ha confundido el poder del pueblo con la libertad del pueblo". Y más adelante (XI, 3) "La libertad política de ningún modo consiste en hacer lo que se quiere".

El gobierno de las leyes, el respeto a las leyes son la condición primera de la libertad, pero estos aspectos no agotan el contenido de la idea. Es necesario que los propios ciudadanos hayan contribuido a dictar estas leyes. Podría afirmarse que la libertad política está en proporción directa con el papel representado por los gobernados en la sanción de las leyes y el manejo de los asuntos. Por eso obsesiona a Tocqueville la antítesis entre la *administración* y la *representa-*

ción, pues está convencido de que, en último análisis, la ampliación y la centralización de las funciones estatales asestarán un golpe mortal a la libertad.

Quizás estas dos ideas de legalidad y autogobierno no bastan para definir por completo la libertad. Para que una sociedad sea libre, es necesario que esté formada por hombres libres. "Sólo la libertad puede arrancarlos al culto del dinero y al mezquino ajetreo cotidiano de sus asuntos particulares, para que encima y al lado de ellos perciban y sientan constantemente a la patria; sólo ella reemplaza de tanto en tanto la inclinación al bienestar por pasiones más enérgicas y más elevadas, ofrece a la ambición objetivos más grandes que la adquisición de riquezas, y crea la luz que permite ver y juzgar los vicios y las virtudes de los hombres" (*L'Ancien Régime et la Révolution*, pág. 75). Tocqueville lamenta que la aristocracia haya sido "abatida y desarraigada" y no "sometida al imperio de las leyes" (*Ibíd.*, pág. 170) precisamente porque la animaba el espíritu de libertad". Por otra parte, es necesario cuidarse de evaluar la bajeza de los hombres según el grado de sumisión al poder soberano: esto último equivaldría a utilizar una medida falsa. Por mucho que los hombres del Antiguo Régimen estuviesen sometidos a la voluntad del rey, había un tipo de obediencia que para ellos era desconocido: ignoraban qué era someterse a un poder ilegítimo o dudoso, escasamente honrado, menospreciado a menudo, pero soportado sin resistencia porque es útil o puede perjudicar. Esta forma degradante de la servidumbre siempre fue extraña a la aristocracia". Y un poco más adelante: "En su caso, el peor mal de la obediencia era la imposición, en el nuestro es el menor. Lo peor es el sentimiento servil que induce a obedecer".

En el fondo de su corazón, Tocqueville era un aristócrata que no detestaba la igualdad de las condiciones, pero a quien horrorizaba el espíritu servil que induce a obedecer. Temía que la preocupación exclusiva del bienestar infundiese a los hombres, aislados en sus mezquinos asuntos, ese espíritu de bajeza.



Ahora podemos formular exactamente el problema de Tocqueville: ¿En qué circunstancias una sociedad democrática ha tenido las mayores posibilidades de no ser despótica?

En la historia de las doctrinas, el pensamiento de Tocqueville se sitúa inmediatamente después del pensamiento de

Montesquieu. En los primeros libros de *El espíritu de las leyes*. la clasificación de los regímenes parte de un análisis combinado del *estado social* y del *modo de gobierno* (a su vez. se define este último mediante la aplicación combinada de dos criterios. el número de los que detentan la soberanía y el modo de ejercicio de la autoridad). La república de las ciudades antiguas se basaba en una sociedad igualitaria: no era que las diferencias de riqueza se anulasen. o que no se distinguiese entre los hombres esclarecidos y la gran mayoría. Montesquieu reconocía explícitamente la necesidad de dividir en clases al pueblo. Pero el poder soberano pertenece al pueblo en general; la desigualdad de condición habría representado una contradicción con la naturaleza del régimen.

En cambio, las monarquías modernas se basan en sociedades esencialmente no igualitarias. El poder de uno solo muy pronto adquiriría carácter despótico si los órdenes perdiesen sus privilegios y los privilegiados el sentido de lo que cada uno debe a su rango. La virtud, el amor a las leyes. la preocupación del interés público. la indiferencia ante las riquezas son las virtudes republicanas. "La naturaleza del *honor* es reclamar preferencias y distinciones: por consiguiente. por su carácter mismo está incluido en este gobierno" (*El espíritu de las leyes*, III, 7).

Según las observa Tocqueville, las sociedades democráticas no parecen pertenecer a ninguno de los tipos señalados por Montesquieu. Son amplias y están pobladas. y no son pequeñas como las ciudades antiguas. Ya no tienen órdenes separados. como las monarquías. Menos aún pueden ser asimiladas a los despotismos asiáticos. que confieren todo el poder a uno solo. y restablecen la igualdad general. pero en la servidumbre. El problema que Montesquieu transmite a Tocqueville podría formularse en los siguientes términos: ¿en qué condiciones las sociedades que no son frugales ni pequeñas. que han anulado la distinción entre los órdenes, pueden ser libres?

Ciertamente. Montesquieu había suministrado algunas indicaciones que. precisamente por su falta de concordancia con la teoría general. abrían el camino a la investigación de su discípulo. En Inglaterra la nobleza no se mostraba hostil a las actividades comerciales e industriales. Inglaterra. cuyo objeto propio es la libertad política y no la gloria del príncipe y del Estado. ha creado instituciones representativas que, muy lejos de excluir la participación del pueblo en los asuntos públicos. representan el único modo de salvaguardar el autogobierno en los grandes Estados. "Como en un Estado li-

bre, todos los hombres —a quienes se atribuye un alma libre— deben gobernarse por sí mismos, sería necesario que el pueblo en conjunto gozara del poder legislativo. Pero como ello es imposible en los grandes Estados, e implica muchos inconvenientes en los pequeños, es necesario que el pueblo realice por intermedio de sus representantes todo lo que no puede hacer por sí mismo" (*El espíritu de las leyes*, XI, 1).

Finalmente, la condición final de la libertad o de la moderación es el equilibrio de las fuerzas sociales. Si después del análisis célebre de la Constitución inglesa, Montesquieu consagra varios capítulos a la Constitución y la historia de la República romana, lo hace porque vuelve a hallar en la república antigua el equivalente de lo que observa en la monarquía inglesa: una sociedad heterogénea, formada por clases rivales, cuya Constitución garantiza los derechos respectivos; y el gobierno conserva su libertad durante todo el período en que los órganos del Estado, con su concurso, reflejan y mantienen el equilibrio de las fuerzas sociales. Los cuerpos intermedios de la monarquía francesa no son más que un ejemplo, entre otros, del pluralismo político y social que es indispensable para la libertad.

La respuesta de Tocqueville a la pregunta: ¿Cómo es posible salvaguardar la libertad en las sociedades que no son estrechas ni frugales? prolonga las indicaciones de Montesquieu. El principio de la libertad norteamericana está emparentado con el principio de la libertad de las ciudades antiguas; la Constitución norteamericana, como la Constitución romana, realiza una unidad armónica, y a nadie excluye de la comunidad, sin que por ello los ciudadanos lleguen a ser individuos uniformes e intercambiables, sometidos en un aislamiento atómico a la omnipotencia de un Estado gigantesco.

Un fragmento, que no figura en la obra definitiva, ilustra el principio común a las repúblicas antiguas y a la república moderna (fue publicada por J.-P. Mayer en la *Revue internationale de philosophie*, 1959, fascículo 3):

"Los norteamericanos no son un pueblo virtuoso, y sin embargo son libres. Ello de ningún modo demuestra que la virtud, como pensaba Montesquieu, no es esencial para la existencia de las repúblicas. No debemos interpretar la idea de Montesquieu en un sentido estrecho. Lo que este gran hombre quiso decir es que las repúblicas podían perdurar sólo por la acción de la sociedad sobre sí misma. Lo que Montesquieu entiende por virtud es el poder moral que cada individuo

ejerce sobre sí mismo y que le impide violar los derechos ajenos. Cuando este triunfo del hombre sobre dichas tentaciones es el resultado de la debilidad de la tentación o de un cálculo de interés personal, el hecho no constituye virtud a los ojos del moralista; pero está incluido en la idea de Montesquieu, que hablaba del efecto más que de su causa. En Estados Unidos la virtud no es grande, pero la tentación es pequeña, lo que viene a parar en lo mismo. No es grande el desinterés, lo es el interés bien entendido, lo que viene a ser casi lo mismo. Por lo tanto, Montesquieu tenía razón cuando hablaba de la virtud antigua, y lo que dijo de los griegos y los romanos se aplica también a los norteamericanos".

En cuanto al análisis de la Constitución norteamericana, podría ser un complemento del libro XI de *El espíritu de las leyes*. Tocqueville también analiza la diferencia entre los tres poderes. Pero más allá de este análisis jurídico, y de acuerdo con la lección de Montesquieu, procura deducir las circunstancias que en Estados Unidos favorecen la moderación y la legalidad del gobierno.

Si hubiese escrito una obra de teoría política, Tocqueville habría revisado la clasificación de los regímenes que nos ha ofrecido Montesquieu. Probablemente había insistido más explícitamente aún que Montesquieu, en la imposibilidad de una "tipología de los gobiernos" de validez universal, al margen de la diversidad de las estructuras sociales. En las sociedades modernas, de tendencia democrática, todos los regímenes conocidos en el pasado cobran un sesgo original. La república y el despotismo asumen una fisonomía distinta de la que exhiben en las ciudades antiguas, las monarquías europeas o los despotismos asiáticos. La investigación de Tocqueville no se orientó en este sentido. Como teórico, su mérito consiste ante todo en haber deducido el principio (en el sentido de Montesquieu) de las repúblicas modernas, industriales y comerciales, a saber, el interés bien entendido y el respeto de las leyes, no al patriotismo intransigente y el menosprecio de las riquezas. Al mismo tiempo, Tocqueville ha conferido flexibilidad a la relación entre el tipo social y el tipo de gobierno. Un tipo social no implica un gobierno determinado, aunque influya evidentemente sobre el carácter que asume el gobierno.

Estas proposiciones abstractas mantienen una condición por así decirlo implícita, porque el esfuerzo de Tocqueville está consagrado a la descripción y al análisis de dos casos concretos, Estados Unidos y Francia. O también podríamos formular el problema en esta forma: ¿Por qué Estados Unidos

tiene mayores posibilidades de conservar su carácter de democracia liberal? ¿Por qué Francia, a pesar o a causa de su Revolución, afronta mayores dificultades para mantener la libertad por la cual tanto se han batido los franceses?

*

Reproducir las respuestas ofrecidas por Tocqueville a estos dos problemas, equivaldría a resumir los dos grandes libros de nuestro autor. En las páginas siguientes sólo deseamos destacar algunos elementos esenciales de las respuestas dadas.

Ante todo y sobre todo, debemos decir que las respuestas son múltiples; son históricas al mismo tiempo que sociológicas. La naturaleza del gobierno es función del contexto actual, pero también de la herencia de los siglos. Estados Unidos y Francia vivirán de distinto modo la época democrática, porque se encuentran en medios geográficos diferentes, y porque tienen distinto pasado.

Cuando en el capítulo IX de la segunda parte del tomo I, Tocqueville enumera las causas principales que tienden al mantenimiento de la República democrática en Estados Unidos, va de lo más exterior a lo más profundo, del marco físico a las leyes y luego a los hábitos y las costumbres. La República norteamericana fue creada en un continente virgen por emigrantes, equipados con el saber y los instrumentos que traían de una antigua civilización. Estos emigrantes tenían que vencer a la naturaleza más que a los indios, poco numerosos y débiles. Asignaron el lugar más importante a las actividades industriales y comerciales, así como al trabajo útil, porque las circunstancias les imponían de modo totalmente natural esta jerarquía.

Sin vecinos, y por consiguiente sin enemigos, el Estado norteamericano evitó las servidumbres de la diplomacia y la guerra, y conservó el espíritu de los pioneros al mismo tiempo que el de los primeros colonos, los puritanos. "Los pueblos trasuntan siempre su propio origen. Las circunstancias que acompañaron su nacimiento y contribuyeron a su desarrollo influyen sobre todo el resto de su carrera" (I, 2, pág. 6). El espíritu de los puritanos se expresó en las leyes, de inspiración anglosajona, y especialmente en la Constitución.

Las leyes que en Estados Unidos contribuyen a la salvaguardia de la libertad son ante todo las de carácter constitucional: gracias a la federación la República goza de las ventajas reservadas a los pequeños Estados, sin necesidad de

afrontar los peligros que suelen amenazar a estos últimos. La descentralización administrativa, la autonomía de las comunas, de los condados y de los Estados permiten a los individuos conocer los asuntos públicos que deben resolver. La independencia, y por así decirlo la supremacía del poder judicial consagran el respeto de la legalidad que sirve de contrapeso necesario a la tiranía de la mayoría.

Más que con la naturaleza del país, más que con las propias leyes, el mantenimiento de la democracia se vincula con las costumbres. "Percibo en otros pueblos de América las mismas condiciones de prosperidad que en los angloamericanos, menos sus leyes y sus costumbres, y estos pueblos son miserables. Las leyes y las costumbres de los angloamericanos son, por consiguiente, la razón particular de su grandeza y la causa predominante que busco" (*De la Démocratie en Amérique*, tomo I, segunda parte, capítulo IX, pág. 321). Es indudable que estas costumbres se explican a su vez por el origen de la población, por las tradiciones traídas del otro lado del mar y conservadas con amor. No son independientes del medio en que han vivido los norteamericanos, ni de las leyes que ellos se dieron. En definitiva, son la causa predominante porque constituyen al mismo tiempo el principio, en el sentido de Montesquieu, y "el espíritu general de la nación".

La explicación sociológica, al cabo de análisis múltiples después de haber distinguido las causas profundas o secundarias, duraderas o accidentales, reconstituyen la unidad del cuerpo social, no por referencia a un factor que tendría carácter dominante, sino aprehendiendo en el espíritu de una nación, origen y resultado de una historia, el principio del régimen político y de la "cultura" (utilizamos la palabra *cultura* en el sentido que le atribuyen los antropólogos norteamericanos).

¿Cuál es el espíritu de la nación norteamericana? La conjunción del espíritu religioso, del espíritu de libertad y del espíritu comercial. En los puritanos, el espíritu religioso se unía al espíritu de libertad. En el seno de una naturaleza salvaje, los puritanos han buscado espontáneamente su salvación en la explotación o el dominio del medio. Consagrados a la búsqueda de riquezas, salvaguardaron la pureza de sus costumbres y la fe de sus padres. Así, el espíritu de la nación norteamericana es el principio de la democracia liberal. "La religión es mucho más necesaria en la república que ellos preconizan que en las monarquías a las que atacan, y en las repúblicas democráticas que en las otras. ¿Acaso la sociedad

podría evitar su propia destrucción si, al mismo tiempo que el vínculo político se afloja, no se estrecha el vínculo moral? ¿Y qué puede hacerse con un pueblo dueño de sí mismo si no está sometido a Dios?" (*De la Démocratie en Amérique,* I, 2, 9, pág. 308).

Al mismo tiempo, nos vemos llevados a comparar, término por término, el caso francés y el norteamericano. Los aspectos específicos de la historia y de la "cultura" francesas son contrarias a la libertad, del mismo modo que los de la historia y "cultura" norteamericanas son favorables.

Francia continúa señalada por su pasado feudal, aristocrático y monárquico. Consiguió destruirlo mediante una revolución violenta que abrió el camino a la democracia, pero comprometió las posibilidades de la libertad. Pues la revolución significa violencia, menosprecio de la legalidad, mientras que la libertad exige el respeto de la ley y el gusto de la conciliación. Francia está rodeada de vecinos que son siempre rivales y por momentos enemigos. Debe poner en primer lugar la preocupación por su seguridad exterior, y por lo tanto confiar al Estado amplias prerrogativas. A diferencia del Estado norteamericano, el francés no se ha levantado a partir de la base. Obra de los reyes, se ha visto reforzado progresivamente por la acción de los funcionarios. Ya había creado una administración centralizada en vísperas del cataclismo. La democracia, por esencia inclinada a la centralización, había recibido en herencia un Estado centralizado. Ha acentuado aún más dicha tendencia, natural de nuestra época pero funesta.

Si en Estados Unidos la libertad está garantizada ante todo por las costumbres, en Francia la amenaza se origina también en las costumbres. El conflicto entre el espíritu religioso y el de libertad pone en peligro lo que del otro lado del Atlántico funda y anima la alianza de estas dos inspiraciones.

"El cristianismo —que ha afirmado la igualdad de todos los hombres ante Dios— no rechazará la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Pero a causa de un concurso de extraños acontecimientos la religión se encuentra momentáneamente comprometida en medio de potencias derribadas por la democracia, y a menudo rechaza la igualdad a la que ama y maldice a la libertad como si fuese un adversario, mientras que si la tomase de la mano podría santificar sus esfuerzos" (*De La Démocratie en Amérique,* tomo I, Introducción, pág. 9). "El descrédito universal en que cayeron todas las creencias religiosas a fines del siglo pasado sin duda ejerció la mayor influencia sobre toda nuestra Revolución; y también

definió su carácter. Nada ha contribuido tanto a dar a su fisonomía esa expresión terrible que se dibujó en ella" (*L'Ancien Régime...*, pág. 207). "Detengo al primer norteamericano que se me aparece, en su país o en el extranjero, y le pregunto si cree que la religión es útil para la estabilidad de las leyes y el buen orden de la sociedad; me responde sin vacilar que una sociedad civilizada, pero sobre todo una sociedad libre, no puede mantenerse sin religión. El respeto de la religión es a sus ojos la mayor garantía de la estabilidad estatal y de la seguridad de los particulares" (*L'Ancien Régime...*, pág. 205).

En sus dos grandes obras Tocqueville desarrolló la mayoría de los temas que luego trataron los historiadores deseosos de explicar el contraste entre la democracia anglosajona, sobre todo la norteamericana, y la precariedad de las repúblicas francesas. Súbita ruptura del devenir histórico, por una parte, y por la otra continuidad; centralización de una burocracia autoritaria, por una parte, y por otra libertades comunales y regionales; conflicto entre la Iglesia y la Revolución (que es por sí misma una suerte de religión) por una parte, creencias religiosas sólidamente fundadas sin que las Iglesias intervengan en la política, por otra; falta de acostumbramiento a la práctica de la libertad en inclinación de los hombres de letras a las ideologías y las ideas revolucionarias, por una parte, y por otra hábito de resolver los problemas e indiferencia frente a las grandes teorías.

En realidad, la literatura moderna acerca de los intelectuales, en Europa y en los países subdesarrollados, se remonta al capítulo I del libro III de *L'Ancien Régime et la Révolution*: "¿Cómo los hombres de letras, que no poseían jerarquía, ni honores, ni riquezas, ni responsabilidad, ni poder, de hecho se convirtieron en los principales políticos de la época, y aun en los únicos, pues mientras otros ejercían el gobierno sólo ellos detentaban la autoridad? Quisiera indicar en pocas palabras, y destacar qué influencia extraordinaria y terrible han ejercido sobre la Revolución, y hasta nuestro tiempo, estos hechos que aparentemente pertenecen sólo a la historia de nuestra literatura" (*L'Ancien Régime...* pág. 191). Luego: "Los escritores no sólo suministraron sus ideas al pueblo que la hizo; le infundieron su temperamento y su humor. Bajo su prolongada disciplina, y dada la ausencia de conductores de otro carácter, en medio de la ignorancia profunda que se tenía de la práctica, toda la nación, al leerlos, acabó por adquirir los instintos, el sesgo espiritual, los gustos y aun las peculiaridades naturales de los que escriben; de modo que,

cuando al fin debió actuar, trasladó a la política todas las costumbres de la literatura" (*L'Ancien Régime*..., pág. 200).

Como sociólogo, Tocqueville es un maestro del método comparado, pero también usa audazmente el método de los tipos ideales. Mientras tantos autores, siguiendo en esto a Marx, creen que han definido una sociedad cuando la bautizaron con las palabras capitalista o socialista, Tocqueville sabe que las sociedades modernas, quizá todas democráticas, implican modalidades diferentes según las circunstancias físicas e históricas que prevalecieron en el curso de los siglos y contemporáneamente. Tocqueville no veía ninguna incompatibilidad entre la descripción de una unidad nacional, a la que denominaba *espíritu de una nación*, siguiendo el ejemplo de Montesquieu, y lo que nosotros llamamos más bien carácter nacional, y el análisis de las tendencias comunes a todas las sociedades democráticas. Jamás habría confundido democratización y norteamericanización, pues sabía que la sociedad norteamericana tenía rasgos singulares en muchos aspectos; pero sabía también que la destrucción de los órdenes privilegiados, la primacía de las actividades comerciales e industriales, la nivelación de las condiciones se realizaban en otros países, no en el mismo estilo, pero sí con igual necesidad.

Reléase el segundo tomo de *La democracia en Estados Unidos*, donde se desarrolla el tipo ideal de la sociedad democrática. Se comprobará sin dificultad que, entre los profetas de la primera mitad del siglo XIX, Tocqueville ha sido quizás el más clarividente. Describió la generalización de un modo de vida al que consideramos hoy pequeñoburgués. Muy lejos de suponer que el desarrollo del capitalismo promovería explosiones revolucionarias, veía difundirse, en sociedades cada vez más prósperas, el gusto de la posesión y el imperio de la mediocridad. A sus ojos, los cataclismos sociales correspondían más bien a la fase de transición entre las sociedades tradicionales y las sociedades modernas.

No caigamos en un elogio excesivo que él mismo habría condenado. Tocqueville anticipó una suerte de despotismo democrático: "Veo una multitud innumerable de hombres semejantes e iguales que revierten incansablemente sobre sí mismos para procurarse placeres mezquinos y vulgares, con los que colman su propia alma. Cada uno de ellos, apartado y como extraño al destino de todos los demás; y sus hijos y sus amigos particulares son para él toda la especie humana; en cuanto a la existencia de sus conciudadanos, vive al lado de ellos, pero no los ve; los toca y no los siente; existe sólo

en sí mismo y para sí mismo, y si aún le queda una familia, por lo menos puede afirmarse que ya no tiene patria. Sobre estos hombres se eleva un poder inmenso y tutelar que por sí solo se ocupa de asegurar su existencia y velar sobre su suerte; es absoluto, minucioso, previsor y benigno. Se asemejaría al poder paterno, si como éste tuviese por objeto preparar a los hombres para alcanzar la edad viril; por el contrario, este poder intenta fijarlos irrevocablemente en la infancia; le agrada que los ciudadanos se regocijen, siempre que sólo piensen en regocijarse; de buena gana trabaja por su felicidad, pero quiere ser su único agente y el único árbitro; provee a la seguridad general, anticipa y asegura las necesidades de todos, facilita los placeres, regla los principales asuntos, dirige su industria, resuelve sus sucesiones, divide sus herencias: ¡ah, si pudiese quitarles del todo el trabajo de pensar y la dificultad de vivir!" (*De la Démocratie en Amérique*, tomo II, pág. 321).

Los totalitarismos del siglo XX son diferentes porque están armados de una fe que aspira a ser universal e imperativa. Cuando Tocqueville escribe (*De la Démocratie en Amerique*, II, pág. 33): "En los siglos de igualdad, los reyes a menudo imponen obediencia pero siempre es la mayoría la que hace creer", se engaña. O por lo menos, desconoce la fuerza de las minorías fanáticas. El despotismo democrático, tutelar y benigno, se asemeja parcialmente a las sociedades occidentales. La sociedad de tipo soviético implica un despotismo tutelar pero violento. Al compás de una prosperidad cada vez mayor, ¿acabará renunciando a la violencia?



En Francia, Tocqueville no ocupa el lugar que merece en la opinión ni en las universidades. Los sociólogos invocan a Saint-Simon, "eco sonoro" de ideas que no comprendía; a Augusto Comte, genio sistemático y limitado; a Carlos Marx, que une la profecía a la interpretación e invoca la ciencia en el momento mismo en que se entrega a sus pasiones. Es probable que a los ojos de los profesionales Tocqueville tenga el defecto de que escribe bien y rechaza tanto las invectivas contra el presente como los goces del milenio. Procura reconocer el curso de la historia, se inclina ante lo inevitable no sin cierta nostalgia de un pasado que desapareció, trata de salvar lo esencial, cree que todo no es posible pero que tampoco está determinado de antemano.

¿A qué responden estas reticencias de los profesores en

general y de los sociólogos en particular ante el hombre que, en el siglo xix, fue el continuador de Montesquieu? Algunos le reprochan la audacia de sus generalizaciones a partir de un reducido número de hechos. Es verdad que Tocqueville, que era buen observador, que supo ver a Estados Unidos y ahondar en los archivos franceses, no vacila en construir teorías sobre bases estrechas. Pero si conviene ponerse en guardia contra ciertos excesos del método, ¿acaso es posible dejar de admirar la clarividencia del pensador? Tanto en Estados Unidos como en Francia, Tocqueville ha percibido los hechos fundamentales, las ideas inspiradoras con insuperable claridad.

La objeción formulada más a menudo —que Tocqueville habría ignorado la infraestructura económica— no me parece válida. Tocqueville define la modernidad mediante un hecho social, la igualdad de las condiciones, y no mediante un hecho técnico o económico, el desarrollo de las fuerzas productivas. Es inútil afirmar que no advirtió el carácter inédito, en relación con el pasado humano, del desarrollo de las fuerzas productivas. Pero me parece que es tan ilegítimo tomar como punto de partida el dato social para deducir los caracteres de la economía como seguir el orden inverso. Tocqueville dedujo del hecho democrático la primacía del comercio y la industria, la elevación del nivel de vida.

En verdad, la hostilidad o indiferencia frente a Tocqueville tienen a mi juicio un origen doble, científico pero también político. Los historiadores critican la amplitud de sus enfoques y la fragilidad de la documentación. Hasta hace poco, los sociólogos destacaban la economía o el *consenso* social; no limitaban a Tocqueville y no intentaban deducir los rasgos estructurales de las sociedades modernas y los posibles tipos de regímenes políticos. Fue necesario el cisma de los totalitarismos y las democracias pluralistas para que los sociólogos descubriesen al fin el alcance histórico del problema formulado por Tocqueville. Pero los prejuicios políticos son un factor importante de la poca simpatía que se dispensa a Tocqueville, por lo menos en Francia: Tocqueville no pertenece a ninguna clase, a ninguna escuela y a ningún partido. Como escribía a una corresponsal: "Mis contemporáneos y yo nos internamos cada vez más por caminos tan distintos, a veces tan contrarios que casi nunca podemos coincidir en los mismos sentimientos y los mismos pensamientos. Tengo padres, vecinos, parientes, pero mi espíritu ya no tiene familia ni patria. Os aseguro que esta especie de aislamiento intelectual y moral a menudo suscita en mí el senti-

miento de una soledad más intensa que la que viví jamás en los bosques de América".[1]



Tocqueville estaba solo; aceptaba la democracia sin exaltarla, descendía de una familia aristocrática, pero no intentaba reanimar lo que la Revolución había destruido. Creía que el Parlamento era necesario, pero no simpatizaba con la mayoría de los parlamentarios. Había tenido la ambición de una gran carrera política y finalmente se resignó a ser sólo un escritor. Así, decepcionó sucesivamente a la izquierda y la derecha, y despreció a los radicales y los ideólogos como reaccionarios o partidarios del depotismo. No se hacía ilusiones acerca de las posibilidades de los hombres que, como él, depositaban sus esperanzas en un régimen moderado y liberal, y no tenía indulgencia para el egoísmo de la burguesía que ocupó todos los lugares bajo Luis Felipe. No por ello sucumbió al encanto del hombre que se creía señalado por el destino.

"Si Luis Napoleón hubiese sido un hombre sabio o un hombre de genio, jamás habría llegado a presidente de la República; confiaba en una estrella; creía firmemente que era el instrumento del destino y el hombre necesario. Siempre pensé que estaba convencido realmente de su derecho, y dudo de que Carlos X se haya aferrado jamás a su legitimidad más que Luis Napoleón a la suya, aunque por otra parte era tan incapaz como este último de explicar su fe, pues si bien alentaba una suerte de adoración abstracta por el pueblo, experimentaba muy poco gusto por la libertad. El trabajo característico y fundamental de su espíritu en materia política era el odio y el menosprecio a las asambleas. El régimen de la monarquía constitucional le parecía más insoportable aún que el de la república. El orgullo que derivaba de su nombre, orgullo ilimitado, se indicaba sin dificultad ante la nación, pero se rebelaba ante la idea de sufrir la influencia del Parlamento".

Pero todas estas negaciones aparecen como transfiguradas por una afirmación permanente, por la adhesión a un valor sagrado. Jamás he podido leer sin estremecerme las últimas líneas de la introducción a *L'Ancien Régime et la Révolution*:

"Por otra parte, téngase bien presente, que aún en esto no

[1] Citado por J.-P. Mayer, *Alexis de Tocqueville*, Gallimard, 1948, pág. 33.

soy tan distinto de la mayoría de mis contradictores como ellos lo creen quizá. ¿Qué hombre hay que, por naturaleza, tenga el alma tan baja que prefiera depender de los caprichos de uno de sus semejantes más que seguir las leyes que él mismo contribuyó a sancionar, si cree que su nación tiene las virtudes necesarias para usar bien la libertad? Creo que no hay hombres así. Los propios déspotas no niegan que la libertad sea excelente. Ocurre solamente que la quieren sólo para ellos, y afirman que todos los demás son absolutamente indignos de ese don. Así, no se difiere por la opinión que se tiene de la libertad, sino en la estima mayor o menor que se concede a los hombres. Y así, en rigor podemos decir que el gusto que se manifiesta hacia el gobierno absoluto está en relación directa con el menosprecio que se profesa por el país dado. Ruego se me permita esperar todavía un poco antes de convertirme en ese sentimiento."

la intervención de un francés en la discusión podría parecer indiscreta, si tres razones no nos permitiesen desechar las posibles objeciones.

Ante todo, no puede sospechárseme hostilidad a Weber, aunque hoy no tienda a expresarme exactamente en los mismos términos que hace treinta años en la *Sociologie allemande contemporaine*. En segundo lugar, algunos de los problemas formulados por Weber cobran en Francia actual una extraña actualidad. Wolfgang Mommsen no se equivocó al señalar el parentesco entre la Constitución de la V• República Francesa y las ideas constitucionales de Weber. Finalmente —y esta razón es decisiva— la comunidad europea se ha convertido a tal extremo en una experiencia común que la reflexión acerca del nacionalismo (o de los nacionalismos de ayer) y de la *Machtpolitik* es una tarea general, que incumbe a los sociólogos y los ciudadanos. No por ello olvidaré la distinción de Weber entre la ciencia y la política. Pero el modo en que el propio Weber *practicaba* esta distinción no era siempre ejemplar. Conviene no confundir los hechos y los valores, la realidad de nuestros deseos. Además, es necesario tratar de ver el mundo como es y no como uno quisiera que fuese, o como que sea: la deformación pesimista, inspirada por el deseo de demostrar como inevitable e indispensable una política de poder, no es menos temible que la deformación idealista.

¿A qué denominaremos, en este informe, política de poder, o *Machtpolitik* o *powerpolitics*? A mi entender, podemos ofrecer dos definiciones, una estrecha y otra amplia. O bien denominamos *Machtpolitik*, a la política según se desarrolla entre los Estados, política sometida a la competencia de poder porque no lo está a ninguna ley, a ningún tribunal, a ninguna autoridad supranacional. En este sentido, toda política exterior ha sido, aun hasta nuestra época, política de poder, por diversas que fuesen las modalidades de las unidades políticas y de las relaciones entre estas unidades. O bien denominamos *Machtpolitik* a toda política, aun a la interior de los Estados, cuyo objetivo o medio principal es el poder. En este segundo sentido, toda política es por lo menos parcialmente política de poder. La política aparece tanto más política de poder cuanto más destaca, en el análisis, el dominio (*Herrschaft*) y la lucha (*Kampf*).

Que nos atengamos a la primera o a la segunda definición, Max Weber es un típico *Machtpolitiker*, como político *(Politiker)* y como sociólogo. Pertenece a la posteridad de Ma-

quiavelo al mismo tiempo que a los contemporáneos de Nietzsche. Habría desechado, por entender que carecía de sentido, el antiguo interrogante: ¿Qué régimen es mejor? A su juicio, la lucha entre las clases y los individuos por el poder (*Macht* o *Herrschaft*) le parecía la esencia, o si se prefiere, el dato constante de una política. A sus ojos, un pueblo o una persona sin voluntad de poder por esa misma razón estaba fuera del campo de la política. En su discurso, las instituciones liberales y parlamentarias se convertían en las condiciones necesarias para el papel mundial de la nación. A veces las recomendaba, como prueba de que un pueblo —el pueblo alemán— era capaz de representar un papel mundial. Así escribía:

"Sólo los pueblos superiores (*Herrenvolk*) tienen vocación para impulsar la rueda del desarrollo mundial. Si los pueblos que no poseen esta cualidad profunda alguna vez se arriesgan por ese camino, no sólo chocarán con el instinto imbuido de seguridad de las restantes naciones, sino que esta experiencia los llevará a la destrucción interior. De ningún modo denominamos pueblo superior a la repugnante figura del advenedizo delineada por aquellos cuyos sentimientos de dignidad nacional toleran ser instruidos, lo mismo que su nación, por un tránsfuga británico del género de M. H. St. Chamberlain, para saber qué es «Alemania». Por otra parte, una nación que sólo produce buenos funcionarios, oficinistas estimables, comerciantes honestos, sabios y técnicos meritorios y servidores fieles, y que entretanto se abandona a un dominio incontrolado de los funcionarios imbuidos de logomaquia seudomonarquista, tampoco sería un pueblo superior; haría mucho mejor en atender sus ocupaciones habituales, en lugar de ocuparse pretenciosamente de la suerte del mundo. Si debemos retornar a nuestra antigua situación, ¡que se nos ahorre el lenguaje de la «política mundial»! Pues en vano los literatos que se sumergen en la fraseología conservadora esperarán de los alemanes un desarrollo del sentimiento de la dignidad en el exterior, si interiormente se mantienen de modo exclusivo en el campo de acción del dominio puro de los funcionarios, por hábil que éste sea desde el punto de vista técnico, y si llegan al extremo de soportar que los sabios bien remunerados y alimentados discutan para saber si la nación está suficientemente «madura» para tal o cual forma de gobierno.

"La voluntad de impotencia que los literatos predican en el interior del país es incompatible con la «voluntad de poder» en el exterior, proclamada tan ruidosamente ante el mundo".

He citado este texto[1] porque reúne los temas principales de la concepción de la Machtpolitik en Weber. En el plano teórico, toda política, interior y exterior, es ante todo combate (*Kampf*) entre las naciones, las clases o los individuos. Únicamente los individuos animados por la voluntad de poder participar en este combate, y por lo tanto están en condiciones de actuar en política. Entre el combate interior y el combate exterior, Max Weber no ha señalado jamás explícitamente una diferencia de naturaleza. Como Maquiavelo, veía por doquier la lucha; pero también como Maquiavelo, señalaba la primacía de la política exterior, y se fijaba como meta la unidad de su nación (en el caso dado, la nación alemana) con el fin de que ésta pudiese influir en el curso de la historia universal. La idea de que sólo un pueblo de ciudadanos y no de súbditos (*Untertanen*), un pueblo que se ha dado instituciones liberales y participa en la lucha por el poder en lugar de soportar pasivamente la autoridad tradicional o burocrática, puede aspirar, como *Herrenvolk*, a la política mundial, la idea de la conjunción entre el parlamentarismo y el nacionalismo imperialista, es sin duda típica del pensamiento de Weber, pero éste último no le habría concedido, o en todo caso no debía haberle concedido más que un valor circunstancial. En la época del capitalismo, en la Alemania de Guillermo, como la autoridad patriarcal del emperador y de los junkers era ya anacrónica o ineficaz; como por su profesión misma los funcionarios estaban desprovistos de sentido político, es decir de sentido de lucha, Max Weber reclamaba la democratización o la parlamentarización del régimen. Pero me parece que Max Weber era demasiado historiador y excesivacente pesimista para afirmar que los pueblos de señores (*Herrenvölker*) son siempre pueblos libres. De todos modos, es posible que la síntesis del liberalismo y del imperialismo haya respondido al sistema de valores de Weber: la justificación del parlamentarismo por el interés nacional, por los *Machtinteressen der Nation* debía conferir un carácter instrumental a las preferencias experimentadas espontáneamente, o quizá más bien a ciertas antipatías violentas.

Si conservaran el sentido amplio —el segundo— de la *Machtpolitik*, hasta cierto punto este informe debería abarcar el conjunto de la sociología weberiana de la política. Como no es posible abordar una empresa semejante, me propongo

[1] *Politische Schriften* (Escritos políticos), 1ª edición, 1921, pág. 259.

conservar el primer sentido del concepto de *Machtpolitik*, es decir la política exterior, la rivalidad de los Estados que, sustraídos a la autoridad de una ley común o de un tribunal, están obligados a hacerse justicia por sí mismos, y por consiguiente a depender de su propia fuerza y de sus alianzas para orientar sus asuntos, y afirmar su seguridad y su existencia. Si nos atenemos a esta definición de la *Machtpolitik*, se impone inmediatamente una primera observación. Como sociólogo, Max Weber ha escrito poco acerca de la lucha entre los Estados, acerca de las naciones y los imperios, de las relaciones entre cultura y poder. El capítulo de *Wirtschaft und Gesellschaft* que habría sido consagrado a lo que podríamos denominar una *sociología de las relaciones internacionales* está inconcluso.[1] Es probable que, si el tiempo se lo hubiese permitido, Weber hubiese enriquecido esta parte utilizando una erudición histórica incomparable. No por ello es menos indudable un hecho: el nacionalismo de Weber ha sido anterior a sus investigaciones sociológicas, anterior a su obra científica; lo halló como un ente vivo en el corazón de Alemania guillermina, durante sus años de estudio, y lo absorbió e incorporó sin vacilación, y aparentemente sin reflexiones profundas. En muchos puntos. Weber asimiló las enseñanzas de las famosas lecciones de Treitschke acerca de la política, aunque su filosofía es más pesimista, y por así decirlo más trágica.

Había decidido de una vez por todas que el valor supremo al que se consagraría en política, el Dios (o el demonio) al que había jurado fidelidad era la grandeza de la nación alemana. Empleo el término de grandeza (*Grösse*) aunque no sea el mismo que utilizó el propio Weber, que se refiere más bien a *Macht, Machtinteressen, Machtprestige* y *Weltpolitik*. La razón que me mueve a elegir el término equívoco de grandeza es que Max Weber sugiere siempre el vínculo entre poder y cultura. La nación alemana es un pueblo de cultura (*Kulturvolk*). Ciertamente, el *poder* es la meta, pero es también condición de la irradiación de la cultura. Frente a las generaciones futuras, Alemania como gran potencia afronta la responsabilidad de lo que será la cultura de la humanidad.

"Las generaciones futuras, y principalmente nuestros descendientes, no atribuirán la responsabilidad a los daneses, los suizos, los holandeses y los noruegos si el poder mundial —es decir, en definitiva la decisión acerca del sesgo particular de la civilización futura— se entrega sin lucha a los reglamentos

[1] *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3ª edición, 1947, III parte, cap. III, págs. 619-630.

de los funcionarios rusos por una parte, a las convenciones de la *society* anglosajona por otra, quizá con cierta aura de «razón» latina. A nosotros nos atribuirán la responsabilidad, y con razón". (*Politische Schriften*, págs. 60-61).

Max Weber aceptaba sin vacilación ni demostración la doble solidaridad entre cultura y nación ("En nuestro tiempo, toda cultura está y permanece sometida al fenómeno nacional, y ello con mayor razón si los medios exteriores de la cultura son más «democráticos» desde el punto de vista de su difusión y su género". *Politische Schriften*, pág. 47), entre poder de la nación y difusión de la cultura. Ciertamente, en el capítulo inconcluso de *Wirtschaft und Gesellschaft*, destaca la solidaridad entre la irradiación o el prestigio de la cultura por una parte, el poder militar y político por otra. No deduce de ello que este poder eleve la calidad de la cultura. He aquí el texto, según figura en una nota:

"El prestigio de la cultura y el prestigio del poder están estrechamente vinculados. Toda guerra victoriosa favorece el prestigio cultural (ejemplos: Alemania, Japón, etc.). Con respecto a la posibilidad de que este hecho sea benéfico para el desarrollo cultural, se trata de un problema distinto, que no es posible resolver sobre la base de la neutralidad axiológica. En todo caso, la respuesta no podría ser unívoca (el caso de Alemania después de 1870), aún si se utilizan indicios aprehensibles empíricamente. El arte y la literatura de carácter puramente alemán no surgieron del centro político de Alemania." (Dos observaciones a propósito de este texto: Una historia que pretendiera ser *wertfrei* al extremo de no emitir juicio acerca de la calidad de las obras, sería extrañamente pobre. Es notable que el poder, causa no de la calidad sino de la difusión o del prestigio de la cultura conserve, desde el punto de vista de Weber, el carácter de fin último.)

La originalidad de Weber no consiste en la adhesión a este nacionalismo —más o menos corriente a fines del siglo pasado— y ni siquiera en la pasión con que proclamaba la necesidad de una *Weltpolitik*, de una política mundial como consecuencia inevitable y justificación última de la obra de Bismarck. A mi juicio, Weber es original, diferente de sus contemporáneos, cuando insiste en el carácter diabólico del poder y en los sacrificios que exige el Estado de poder. En sus lecciones políticas, Treitschke veía algo ridículo en los pequeños Estados. Max Weber se alegra de que perdure un germanismo fuera de Alemania, convertida en "Estado de poder nacional" (*ein nationaler Machtstaat*).

"Tenemos motivos suficientes, escribe, para agradecer al des-

tino que exista igualmente una germanidad fuera de las fronteras del Estado nacional del poder alemán. No solo las modestas virtudes burguesas y la auténtica democracia, que aún no se ha realizado jamás en un gran Estado, sino también otros valores mucho más íntimos y sin embargo eternos, sólo pueden florecer en el ámbito de las comunidades que renuncian al poder político. Lo mismo ocurre con los valores de orden artístico: un alemán tan auténtico como Gottfried Keller jamás habría llegado a ser ese individuo singular y único en medio del campamento militar en que inevitablemente se convirtió nuestro Estado" (*Politische Schriften*, pág. 60).

Con respecto a las relaciones entre la nación y el Estado, el nacionalismo y el imperialismo, Max Weber pertenece a su época, y comparte sus concepciones y también sus incertidumbres. Por una parte, reconoce y destaca la fuerza de las reivindicaciones nacionales, la aspiración de todas las nacionalidades conscientes de sí mismas a la autonomía, y aún a la independencia. Por otra parte, se opone con indignación a la idea de un acuerdo de compromiso con Francia acerca de Lorena. En cuanto a un plebiscito en Alsacia, la idea misma le parece ridícula.[1] Max Weber no deseaba absorber en el Reich poblaciones no alemanas u hostiles. Pero al mismo tiempo estaba muy lejos de adherir sin reservas al principio de las nacionalidades, al margen de la forma que este último adoptase. La descomposición de Europa central en los estados llamados nacionales (pero que inevitablemente debieran incluir minorías nacionales) no le parecía deseable[2] ni realizable. Tendía a concebir una política al mismo tiempo nacional e imperial, que habría conciliado los intereses de potencia del Reich con ciertas reivindicaciones de otras nacionalidades.

Después de afirmar que Rusia era el enemigo principal del Reich, el único país que podía poner en tela de juicio la existencia misma de Alemania, durante la guerra de 1914-1918 recomendó una política alemana[3] favorable a Polonia, menos movido por la simpatía hacia las reivindicaciones polacas que por la preocupación del interés nacional alemán. Varios estados autónomos, protegidos militarmente por el Reich, vinculados económicamente con él, serían la mejor protección contra la amenaza del imperialismo gran ruso. Sin embargo —y tam-

[1] Carta a R. Michels, citada por Mommsen, pág. 258.
[2] Quizá tenía razón.
[3] En este momento había abandonado totalmente sus antiguas ideas acerca de la colonización alemana en el Este y su oposición al ingreso de trabajadores polacos.

bién en esto se distingue el espíritu del tiempo— Max Weber jamás llegó al extremo de aceptar una independencia total del Estado polaco, del mismo modo que tampoco aceptaba sacrificar en el Oeste, las garantías o las ventajas militares a la voluntad explícita de las poblaciones.

En todos estos puntos caracteriza a Weber la falta casi total de justificación ideológica. A mi juicio, el diálogo francoalemán acerca de Alsacia lo dejaba indiferente: el germanismo de esta provincia del Imperio, ¿debía prevalecer o no sobre la voluntad actual de los alsacianos? Asimismo, se abstuvo de abordar cualquier análisis complejo y sutil del "principio de las nacionalidades". Comprobaba la fuerza variable de los sentimientos nacionales,[1] y deducía de ello, con absoluto realismo, el peligro de las anexiones en Europa, y también la posibilidad de movilizar los sentimientos nacionales, en Europa oriental, contra el Imperio de los zares y en beneficio del Reich.

Formulaba rara vez —y entonces lo hacía implícita más que explícitamente— argumentos morales o idealistas en favor de tal o cual diplomacia. La meta final era arbitraria, en el sentido de que nadie —ni siquiera un alemán— estaba obligado a aceptar como objeto supremo los intereses de poder del Reich. Como estos intereses de poder presuntamente eran inseparables de los intereses culturales (por lo menos, del prestigio de la cultura), estaban rodeados de una suerte de halo espiritual. Una vez adoptada la decisión, el político debe interrogar constantemente a lo real para determinar lo que es posible con el fin de alcanzar la meta final, sin preocuparse excesivamente de la moralidad o la inmoralidad de las medidas que adopta o recomienda. Si no se preocupa de este último aspecto, no debe verse en ello inmoralismo, sino honestidad intelectual. "Pues todo lo que participa de los bienes del Estado-potencia se encuentra entrelazado en las leyes del «complejo de poder» que rige toda la historia política" (*Politische Schriften*, pág. 63).

Si estos análisis son acertados, las concepciones nacionales e imperiales de Max Weber habrían sido al mismo tiempo típicas de su época y su generación,[2] moderadas por el objetivo que se proponían, y dotadas de una formulación desprovista totalmente de fraseología. Alemania estaba expuesta ante todo

[1] *Wirtschaft und Gesellschaft*, págs. 627-629.

[2] No creo que Max Weber haya puntualizado jamás qué entendía por *Weltpolitik*, o aun qué posesiones coloniales habrían satisfecho la ambición del Reich.

al peligro proveniente del Este, del Imperio zarista o el imperialismo gran ruso; por consiguiente, hasta la catástrofe final de 1918 Max Weber confió en que las condiciones de la paz serían de tal naturaleza que no excluirían una pacificación de las relaciones con Gran Bretaña y Francia. Probablemente se forjaba ilusiones acerca de las condiciones de esta pacificación; pero también en este aspecto, si quizá le faltaba clarividencia, en todo caso la tenía en medida mayor que casi todos sus contemporáneos.

Sería fácil, pero a mi juicio poco interesante, detallar las opiniones de Weber, seguir sus variaciones desde la famosa *Antrittsrede* hasta las recomendaciones favorables a Polonia durante la guerra. Este estudio ha sido realizado varias veces, y nos apartaría de los problemas fundamentales.

Los pensadores políticos de Occidente han comprobado siempre, como un hecho evidente la heterogeneidad de la política interior y de la política exterior. Cuando Hobbes, en el *Léviathan*, busca una ilustración del *estado de naturaleza*, describe las relaciones entre los soberanos y confiere expresión radical a una idea clásica. Max Weber, que define el Estado por el monopolio de la violencia legítima, lógicamente debe reconocer la heterogeneidad entre la rivalidad violenta de los Estados; y la rivalidad, sujeta a leyes, de los individuos o de las clases en el marco de un Estado. Ahora bien, ocurre que Max Weber, que sin duda aceptaba esta heterogeneidad, tendió más bien a atenuar y a desdibujar la distinción. A mi juicio, la visión darwiniana de la realidad social le impresionó y hasta cierto punto influyó sobre él. Por ejemplo:

"Quienquiera, escribe, recibe un céntimo de la renta que otros están obligados a pagar —directa o indirectamente— quien posea un bien de uso o utilice un medio de comunicación que es resultado del esfuerzo de otro y no de su propio trabajo, está alimentando su existencia con los movimientos de la lucha económica por la vida, privada de todo amor e indiferente a la piedad, que la fraseología burguesa presenta como un "trabajo cultural pacífico". No es más que otra forma de la lucha del hombre contra el hombre, en el curso de la cual, no sólo millones sino centenares de millones de hombres consumen anualmente el cuerpo y el alma, y se encenagan o por lo menos llevan una existencia en verdad más ajena a todo "sentido" perceptible que el combate de todos por el honor (incluidas las mujeres, pues también ellas participan en la guerra cumpliendo su deber), lo que significa simplemente: el combate al servicio de la tarea histórica asignada a su propio pueblo por el destino" (*Politische Schriften*, pág. 62).

Este texto ha sido extraído de los escritos del período de guerra. Pero más de veinte años antes, en el *Antristusrede*, se expresan ideas semejantes con la misma fuerza.

"Por consiguiente, creemos que bajo la apariencia de la "paz", prosigue la lucha económica entre las nacionalidades. Los campesinos y los obreros agrícolas alemanes del Este se ven expulsados de su gleba por un enemigo políticamente superior, pero ello no ocurre de ningún modo en el curso de un conflicto franco; como consecuencia de una rivalidad silenciosa y sombría en la vida económica de todos los días ceden el lugar ante una raza menos desarrollada, abandonan su hogar y se hunden en un futuro oscuro. Por consiguiente, no hay paz en la lucha económica por la existencia; sólo quien confunda esta apariencia de paz con la verdad puede creer que del fondo del porvenir surgirán, en beneficio de nuestros descendientes, la paz y el goce de la vida" (págs. 17-18).

Y un poco más adelante:

"En lugar del sueño de paz y de felicidad de los hombres, sobre la puerta de acceso al futuro desconocido de la historia humana está escrito: *lasciate ogni speranza.*

"El problema que impulsa nuestra reflexión más allá de las tumbas de nuestra propia generación, y que en verdad está en la base de todo trabajo económico, no es saber cómo se conducirán los hombres del futuro, sino qué llegarán a ser. Lo que desearíamos cultivar, no es el bienestar de los hombres, sino las cualidades con las que vinculamos el sentimiento de que ellas representan la grandeza humana y la nobleza de nuestra naturaleza".

Y luego:

"No debemos procurar a nuestros descendientes la paz y la felicidad de los hombres, sino la lucha eterna por la conservación y la edificación de nuestro carácter nacional. No tenemos derecho de abandonarnos a la esperanza optimista, de acuerdo con la cual habríamos cumplido nuestra tarea una vez logrado el mayor desarrollo posible de la civilización económica, al paso que la selección, gracias al juego de la libre competencia económica «pacífica», contribuiría por sí misma al triunfo del tipo más desarrollado.

"Nuestros descendientes nos harán responsables ante la historia, no en primer término del género de organización económica que les leguemos, sino de la extensión de espacio libre que hayamos conquistado y transmitido. En último análisis, los procesos de desarrollo son igualmente luchas por el poder; dondequiera se discuten los intereses de poder de la nación, la política económica debe ponerse al servicio de los intere-

ses últimos y decisivos. La ciencia de la política económica es una ciencia política. Es servidora de la política, no de la política cotidiana de tal o cual potentado, y de tal o cual clase que detentan el poder, sino de los intereses permanentes de la política del poder nacional. En nuestra opinión, el Estado nacional no es algo indeterminado, cuya jerarquía se eleva en la misma medida en que se disimula mejor su ser en una oscuridad mística; es la organización temporal del poder. Así, la razón de Estado es para nosotros el patrón final de los valores, aún en la esfera de las consideraciones económicas" (pág. 20).

Estos textos citados tantas veces, a mi juicio revelan lo que bien podemos denominar la *Weltanschauung* de Max Weber, con un ingrediente darwiniano (la lucha por la vida), un ingrediente nietzscheano (no la felicidad de la humanidad, sino la grandeza del hombre, un ingrediente económico (la persistente rareza de los bienes, la inexorable pobreza de los pueblos), un componente marxista [1] (cada clase tiene su interés, y los intereses de una clase, aún de la clase dominante, no siempre coinciden con los intereses duraderos de la comunidad nacional), y finalmente un ingrediente nacional (el interés de la comunidad nacional debe prevalecer sobre el resto, de modo que el nacionalismo sea resultado de una decisión y no de los hechos).

Hace unas tres décadas, cuando leí a Max Weber por primera vez, me impresionó ante todo la lección de coraje intelectual y de modestia que ofrecía su obra. En efecto, continúo creyendo que esta obra implica una lección todavía válida. Pero hoy soy sensible también a la metafísica, a la visión pesimista del mundo, que es el punto de partida de este pensamiento, pretendidamente despojado de toda ilusión.

La política de poder entre las naciones, que halla expresión normal y una sanción inevitable en las guerras, a los ojos de Weber no es una supervivencia de épocas superadas o una negación del esfuerzo humano hacia la cultura, sino una forma, entre otras formas en profundidad igualmente crueles, de la lucha por la vida entre las clases y las naciones. En

[1] En *Wirtschaft und Gesellschaft*, hallamos otro ingrediente marxista: la explicación del imperialismo por los intereses capitalistas (págs. 621 y sigs.). La explicación no es íntegramente marxista, en el sentido de que para Weber una economía socialista se inclinaría igualmente o más al imperialismo. Por otra parte, Weber no explica la expansión imperialista exclusivamente por los intereses económicos.

otros términos, una metafísica parcialmente darwinista, parcialmente nietzscheana de la lucha por la vida, tiende a reducir el alcance de la oposición entre la paz y la guerra, entre la rivalidad económica de los pueblos y la lucha por el poder de los Estados. No porque esté disimulada la violencia deja de ser tal. Si la misma palabra, *Macht*, designa el contenido de la lucha en el interior de los Estados y entre ellos, ocurre que dicho contenido es el mismo en profundidad. Aquí y allá se trata de saber quién prevalece, quién se impone, qué parte del espacio o de los recursos disponibles obtendrán para sí mismos cada clase o cada pueblo.

Esta filosofía ya no está de moda, por varias razones. Vulgarizada e interpretada por bárbaros, ha provocado orgías de crueldad. Pero además, la economía moderna ha desmentido muchos juicios a los cuales los especialistas no vacilaban, hace medio siglo, en atribuirle dignidad de verdad científica. Como sus contemporáneos, pero a diferencia de los economistas liberales, aparentemente Max Weber no duda de que el poder político de un Estado rige el desarrollo económico de una nación. Habla y escribe como si el nivel de vida de la clase obrera dependiese finalmente de la suerte de las armas. En este sentido, Max Weber no pertenece a nuestro tiempo. Sabemos hoy —y no habría sido imposible saberlo hace sesenta años— que la fuerza militar no es una condición necesaria ni suficiente de la prosperidad material.

Deseamos ser bien entendidos. Max Weber había elegido como valor final el Estado nacional, y esta decisión era libre y arbitraria. Aunque hubiese sabido que la Alemania de Guillermo no necesitaba colonias para el desarrollo de su cultura ni para el bienestar de la clase obrera, no por ello habría cambiado su decisión: los intereses del poder eran un fin en sí, en todo caso es cierto que la irradiación de una cultura guarda cierta relación con el poder del país con el cual está vinculada. Pero la representación del mundo no sería la misma si entre las clases y las naciones la lucha tuviese como objeto principal, si no exclusivo, el dominio o el poder y no el bienestar y la existencia misma.

Sin duda, hoy corremos el riesgo de cometer el error inverso del que cometió Weber. En cada nación, como en el seno de las naciones, las relaciones sociales implican un elemento de conflicto denominado, según los casos, competencia, concurrencia, rivalidad, combate. El contenido de los conflictos es variable, y a veces el honor de vencer es la única recompensa. Pero desde el momento en que el contenido de la lucha no es la existencia ni la riqueza, en que la disputa tiene carácter esen-

cialmente político —es decir, indica sobre todo quién se impone— resulta decisivo distinguir entre las modalidades, los medios y las reglas de los diferentes conflictos. En efecto, un mundo sin conflictos es inconcebible. Un mundo en el cual las clases y las naciones ya no están comprometidas en la lucha por la vida (*Kampf ums Dasein*) no es inconcebible. En todo caso, la diferencia entre las formas violentas y no violentas de los combates recupera todo su alcance. El vencedor en el *Wahlschlachtfeld*, en el terreno de la batalla electoral, difiere por su naturaleza, no en grados, del vencedor en el campo de batalla militar.

La visión darwiniana-nietzscheana del mundo constituye un marco en el cual se integra la concepción weberiana de la *Machtpolitik*. El politeísmo, la pluralidad de los valores incompatibles constituye el otro fundamento filosófico de la filosofía weberiana del poder. Como se sabe, Max Weber partía de la oposición kantiana o neokantiana entre lo que es y debe ser, entre los hechos y los valores. No reducía el deber ser a la moralidad, y por el contrario convertía a la moralidad misma en un universo de valores, entre otros. Agregaba que los universos de valores son no sólo independientes unos de otros, sino que están en inexorable conflicto. Una cosa puede ser bella, no *a pesar de que* sino *porque* es mala (*Les Fleurs du mal*). De ese punto pasaba a dos proposiciones, ambas vinculadas con la *Machtpolitik*: la primera, según la cual no hay tribunal que pueda decidir el valor relativo de la cultura alemana y de la cultura francesa; la segunda según la cual es imposible ser a la vez hombre político y cristiano (por lo menos si la moral cristiana es la que hallamos en el Sermón de la Montaña), o aun que cada uno de nosotros, en la acción, debe elegir entre la moral de la convicción y la moral de la responsabilidad, y que la misma acción, según que se elija una ética o la otra, determinará una apreciación radicalmente diferente.

Estas dos proposiciones han continuado y continúan provocando polémicas apasionadas. Hasta cierto punto, la fórmula del politeísmo es evidente. En sí mismo, el artista no es un ser moral, y una obra de arte es bella, no buena. Cada universo de valores implica una finalidad específica, un sentido propio. La moral de los guerreros no es una moral de los santos o de los filósofos. Cada una obedece a sus leyes. Cada nación se expresa en cierto sistema de valores, se enorgullece de ciertas obras. Entre estos sistemas de valores o estas obras, ¿quién podría tener la objetividad o el sentido de justicia necesarios para resolver la cuestión? Hasta aquí, todos segui-

mos a Max Weber. A partir de ese punto se perfilan interrogantes y objeciones.

Reconsideremos ante todo el texto célebre de *Wissenschaft als Beruf* (pág. 545): "La imposibilidad de convertirse en campeón de convicciones prácticas "en nombre de la ciencia" —salvo únicamente el caso que se refiere a la discusión de los medios necesarios para alcanzar un fin fijado de antemano— se relaciona con razones más profundas. Una actitud semejante en principio es absurda, porque diferentes órdenes de valores se enfrentan en el mundo en una lucha inexorable. Sin la pretensión de hacer el elogio del viejo Mill, sin embargo es necesario reconocer que acierta cuando afirma que si se parte de la experiencia pura se desemboca en el politeísmo. La fórmula tiene un aspecto superficial y aun paradójico, y sin embargo incluye una parte de verdad. Si hay algo que en nuestro tiempo ya no ignoramos, es que una cosa puede ser santa no sólo pese a que no es bella, sino aun porque y en la medida en que no es bella, el lector hallará la correspondiente referencia en el capítulo 53 del libro de Isaías y en el Salmo XXI. Asimismo, una cosa puede ser bella no sólo pese a que no es buena, sino precisamente por lo que no tiene de buena. Nietzsche nos lo ha recordado, pero antes que él Baudelaire ya lo había indicado en *Les Fleurs du mal*: tal el título que eligió para su obra poética. Finalmente, la sabiduría popular nos enseña que una cosa puede ser verdadera aunque no sea, y cuando no es ni bella, ni santa ni buena. Estos son nada más que los casos más elementales de la lucha que opone a los dioses de los diferentes órdenes y de los diferentes valores. Ignoro cómo sería posible zanjar "científicamente" el problema del valor de la cultura francesa comparada con la cultura alemana; pues también en ese caso diferentes dioses luchan entre sí, y sin duda lo harán eternamente. Por consiguiente, las cosas no ocurren de distinto modo que en el mundo antiguo, que se encuentra todavía bajo el encanto de los dioses y los demonios, sino que adquieren un sentido diferente. Los griegos ofrecían sacrificios primero a Afrodita, luego a Apolo y sobre todo a cada uno de los dioses de la ciudad; por nuestra parte, aún hacemos lo mismo, pese a que nuestro comportamiento haya destruido el encanto y se haya desembarazado del mito, que sin embargo vive en nosotros. El destino gobierna a los dioses, y no se ocupa de ello una ciencia, sea ella la que fuere".

Es verdad que nada puede resolver científicamente la comparación entre el valor de la cultura francesa y el valor de la cultura alemana; pero este problema, ¿tiene verdadero alcance?

¿Es legítimo pasar de un hecho —que la cultura francesa y la cultura alemana difieren— a la idea que los dioses se combaten hasta el fin de los tiempos? No puedo dejar de creer que Max Weber, obsesionado por la imagen de la lucha eterna y por doquier, acaba transfigurando una rivalidad de poder, indudable pero temporaria, en un combate de los dioses. Hay circunstancias en las cuales las rivalidades de poder comprometen el destino mismo del hombre y de un alma. Pero no siempre es ése el caso.

¿Es tan evidente que una cosa puede ser bella no sólo *pese a que* sino precisamente en lo que no tiene de buena? ¿Se ajusta a la sabiduría de los pueblos que una cosa puede ser verdadera pese a que y en tanto que no es bella, ni sagrada ni buena? La belleza de *Les Fleurs du mal*, tiene aquí y allá el mal como objeto, pero en su origen no hay una intención de mal que habría animado al poeta; y si puede afirmarse que el vicio reviste, gracias al poeta, las apariencias de la belleza, de todos modos no se deduce de ello que por eso mismo el vicio sea la causa o la condición de la belleza. Asimismo, quien ve y dice lo verdadero, ve y dice "lo que no es bello, sagrado ni bueno". La búsqueda o la expresión de la verdad no se encuentra por ello en conflicto intrínseco, inevitable e inexorable con la búsqueda de la belleza, de la san-.ad o de la bondad.

Pero dejemos los conflictos de los dioses, que sólo indirectamente se relacionan con nuestro tema, la política de poder, y vayamos a la oposición que rige toda la filosofía de la acción de Weber, la que enfrenta a las dos éticas de la convicción y la responsabilidad. Max Weber nos dice que nadie está obligado a comprometerse en el universo de la política, pero si lo hace debe aceptar sus leyes implacables. Como la política se basa en el poder, en la distribución de poder entre las clases y las naciones, quien pretenda guiar a sus compañeros, los miembros de su clase o de su nación, debe someterse a las exigencias implacables de la lucha. Ahora bien, ésta no puede dejar de exigir medios que, si no son malos, por lo menos son peligrosos. Evidentemente, la moral de la responsabilidad no se confunde con la *Machtpolitik*, y en un pasaje citado con frecuencia de *Politik als Beruf*, Max Weber ha criticado el culto de la *Machtpolitik*:

"En efecto, escribe Weber, pese a que, o más bien porque el poder es el medio inevitable de la política, y por consiguiente el deseo de poder es una de sus fuerzas motrices, no puede haber caricatura más ruinosa de la política que la del matamoros que juega con el poder al modo de un advenedizo,

o aún como un Narciso vanidoso de su poder; en suma, todos los adoradores del poder como tal. Ciertamente, el simple político del poder, a quien se dispensa entre nosotros un culto pleno de fervor, puede producir un gran efecto, pero todo esto se pierde en el vacío y el absurdo. Quienes critican la "política de poder" tienen absoluta razón en este punto. El súbito derrumbe moral de ciertos representantes típicos de esta actitud nos ha permitido ser testigos de la debilidad y la impotencia que se disimulan detrás de ciertos gestos plenos de arrogancia, pero absolutamente vacíos. Una política tal jamás es otra cosa que el producto de un espíritu fatigado. Soberanamente superficial y mediocre, cerrada a todo significado de la vida humana; por otra parte, esta mentalidad está particularmente alejada de la conciencia de lo trágico que hallamos en toda acción, y muy especialmente en la acción política" (*Politische Schriften*, pág. 437).

La ética de la responsabilidad se define, no por el culto del poder, no por la indiferencia ante los valores morales, sino por la aceptación de la realidad, por la sumisión a las exigencias de la acción, y en los casos extremos por la subordinación de la salvación del alma individual al bienestar de la ciudad (*Politische Schriften*, pág. 477). En cambio, quien ha elegido la moral de la convicción obedece a los imperativos de su fe, sean cuales fueren las consecuencias.

En realidad, Max Weber confundía relativamente dos antinomias, por una parte de la *acción política*, con la apelación necesaria a los medios, peligrosos siempre y diabólicos a veces, y la *acción cristiana* según la sugiere el Sermón de la Montaña, o la enseñanza de san Francisco (dar la otra mejilla, renunciar a todos los bienes de este mundo); por otra parte, la antinomia entre la *decisión reflexiva*, que tiene en cuenta las posibles consecuencias de la decisión, y la elección inmediata, irrevocable, que no presta atención a las consecuencias posibles. Estas dos antinomias no coinciden del todo. Ningún estadista puede ser un "cristiano puro" si el Sermón de la Montaña contiene la totalidad de la moral cristiana. Ninguno tiene derecho a desinteresarse de las consecuencias de sus actos, pero nadie puede sustraerse, en ciertas circunstancias, a una exigencia interior, sean cuales fueren los riesgos de la decisión que le dicta un imperativo categórico.

Como teórico, Max Weber pretendía representar el papel de moralista de la responsabilidad, y aceptaba resueltamente, pero también con tanta *Sachlichkeit* como *Nüchternheit* como era posible, la *Machtpolitik*, es decir el empleo de los medios que la lucha por el poder impone tanto en el plano nacional como

internacional. Elegía la moral de la responsabilidad y las obligaciones de la política del poder no por interés personal sino por devoción al valor supremo que contaba con su adhesión personal: el poder del Reich. Pues el hombre político que quiere el poder por sí mismo, o por vanidad, o por ambición personal, no es más que una caricatura del verdadero jefe, que sólo se realiza poniéndose al servicio de una causa que lo sobrepasa.

En su actividad política, Weber no se condujo como un realista; y no estoy seguro de que a pesar de su saber y de su clarividencia, estuviese destinado a ser un conductor del pueblo. Aceptaba más fácilmente en abstracto y en teoría que en la práctica los compromisos mediocres, las combinaciones y las intrigas que son parte integral de la política efectiva, según se desarrolla en todos los regímenes y especialmente en las sociedades democráticas. Muy a menudo, Max Weber se mostró más sensible, para sí y para los demás, al valor de un gesto, al significado ejemplar de un rechazo que a las consecuencias previsibles de su decisión.

Max Weber tiene razón en defenderse de las ilusiones: la política no es posible sin lucha, la lucha sin violencia, y los medios de la lucha no siempre son compatibles con la ley cristiana o con la sencilla moralidad. Sin embargo, dos cosas me molestan en esta teoría.

La primera es la forma extrema, y hasta cierto punto radical atribuida a la antinomia entre las dos morales, la moral de la responsabilidad y la moral de la convicción. ¿Es posible desinteresarse totalmente de las consecuencias de una decisión adoptada? ¿Es posible hacer abstracción del juicio moral emitido sobre la decisión actual? A mi juicio, el propio Weber lo habría reconocido, pero al decretar el carácter fundamental de una alternativa que sólo cobra realidad en las coyunturas extremas, se expone a un doble riesgo: por una parte, ofrecer una suerte de justificación a los falsos realistas, que rechazan con desprecio los reproches de los moralistas; por otra, hacer lo mismo con los falsos idealistas que condenan sin discriminación todas las actitudes políticas, porque no se ajustan a su ideal, y que acaban por contribuir, conscientemente o no, a la destrucción del orden vigente, en beneficio de los revolucionarios ciegos o de los tiranos.

Hay más. Weber acierta al recordarnos que el problema eterno de la justificación de los medios por los fines no representa una solución teórica. Pero al afirmar, no sólo la heterogeneidad de los valores, sino su conflicto inexorable, se priva

de fundar auténticamente el sistema de valores que le era propio. Aunque escribió que sin un mínimo de derecho del hombre no podríamos vivir, desvalorizó sus propios valores, el liberalismo y el parlamentarismo, al reducirlos a simples medios al servicio de la grandeza del Reich.

Al mismo tiempo, formulo otra objeción: al proponer como fin último los intereses de poder de la nación alemana, ¿Max Weber no se desliza hacia una suerte de nihilismo? Nos dice que el poder de la nación favorece el prestigio, no la calidad de la cultura. Desde luego, ¿el poder de la nación puede llegar a ser un fin último, el dios a quien se sacrifica todo? No se trata de negar la rivalidad entre las naciones, ni el deber de salvaguardar el lugar de la nación en la escena mundial. Pero si el poder de la nación, sea cual fuere su cultura, sean quienes fueren los gobernantes, o los medios utilizados, es el valor supremo, en nombre de qué nos *opondremos* a lo que Max Weber habría rechazado con horror?

Este es, a mi juicio, el punto decisivo que debe movernos a reflexión. Max Weber ha comprobado y descrito la rivalidad entre las naciones europeas. Si hoy nos parece que sobreestimó la importancia de estos conflictos y subestimó las repercusiones de una gran guerra en el futuro del conjunto de naciones europeas, tiene por lo menos, respecto de muchos de sus contemporáneos, tanto alemanes como franceses, la superioridad de no haber perdido el sentido de la moderación y la decencia. Jamás sumó su voz a los delirios de la propaganda desarrollada por ambos bandos. No puso en tela de juicio el Estado nacional, forma suprema de las comunidades políticas. (Quizás esta forma aún no estaba superada). En todo caso, también en este punto pertenece a su época. Acerca de los derechos y los deberes de las grandes potencias, y de las reglas diplomáticas de la *Machtpolitik*, se expresó en el mismo estilo que sus contemporáneos.

Todo esto nos lleva a la conclusión de que Max Weber, que como sociólogo tiene hoy la misma actualidad que ayer, como político no siempre superó a su época. Deseoso de ahorrar a la democracia el reinado de los políticos sin vocación, ponía el acento sobre la legitimidad plebiscitaria del jefe carismático, sin advertir los peligros que debía vivir y sufrir la generación siguiente. Comprendió mejor que nadie la originalidad de la civilización moderna, pero no percibió la separación, por lo menos posible en la época técnica, entre el poder de las armas y la prosperidad de las naciones. Antimarxista en su condición de burgués, invocó contra Marx la fatalidad de la burocracia unas veces, y otras la eficacia de las creencias reli-

giosas, pero no el hecho, común a todas las economías modernas, del crecimiento gracias al aumento de la productividad.

Ciertamente, aún no se ha demostrado que la visión pesimista, darwiniana-nietzscheana de Max Weber sea falsa, y que nuestra actual visión es válida. El futuro permanece abierto, y no sabemos si la humanidad decidirá destruirse o unirse. Pero sabemos que jamás volveremos a reconocer en los intereses de poder de una nación el fin último y un valor sagrado. Max Weber adoptó esa posición, o creyó adoptarla, porque la cultura acumulada a lo largo de los siglos le parecía una adquisición definitiva, y sustraída a los accidentes de la historia. Si hubiese sabido que en nombre del poder la cultura misma corría peligro de verse sacrificada, habría reconocido que su actitud era al mismo tiempo excesivamente confiada y pesimista: excesivamente confiado cuando depositaba su fe en el jefe plebiscitado, y no separaba el poder y la cultura; excesivamente pesimista cuando no imaginaba una humanidad pacifista, o por lo menos capaz de someter a reglas la lucha inevitable de las clases y las naciones. En el fondo, Max Weber se traicionó a sí mismo en su teoría de la política, pues jamás el poder, ni el suyo ni el de la nación, fue su dios. Su pensamiento y su existencia obedecieron a dos valores: la verdad y la nobleza. El hombre y el filósofo nos dejan una herencia que los errores del teórico de la *Machtpolitik* no alcanzan a comprender.

INDICE

Segunda Parte

LA GENERACION DE FIN DE SIGLO